Baṣran Muʿtazilite Theology: Abū ʿAlī Muḥammad b. Khallād's *Kitāb al-uṣūl* and its reception

Islamic History and Civilization

VOLUME 85

Baṣran Muʿtazilite Theology: Abū ʿAlī Muḥammad b. Khallād's *Kitāb al-uṣūl* and its reception

A Critical Edition of the *Ziyādāt Sharḥ al-uṣūl*
by the Zaydī Imām al-Nāṭiq bi-l-ḥaqq Abū Ṭālib
Yaḥyā b. al-Ḥusayn b. Hārūn al-Buṭḥānī
(d. 424/1033)

By

Camilla Adang
Wilferd Madelung
Sabine Schmidtke



BRILL

LEIDEN • BOSTON
2011

Cover illustration: Title page of *Ziyādāt Sharḥ al-Uṣūl* by the Imām al-Nāṭiq bi-l-ḥaqq, MS Leiden OR 2949, f. 1a, with kind permission.

This book is printed on acid-free paper.

Library of Congress Cataloging-in-Publication Data

Nāṭiq bi-al-Ḥaqq, Yaḥyā ibn al-Ḥusayn, 951 or 2-1032 or 3.
[*Ziyādāt Sharḥ al-uṣūl*]
Baṣran Muʿtazilite theology : Abū ʿAli Muḥammad b. Khallād's *Kitāb al-uṣūl* and its reception : a critical edition of the *Ziyādāt Sharḥ al-uṣūl* by the Zaydī Imām al-Nāṭiq bi-l-ḥaqq Abū Ṭālib Yaḥyā b. al-Ḥusayn b. Hārūn al-Buṭḥānī / by Camilla Adang, Wilferd Madelung, Sabine Schmidtke.
p. cm. — (Islamic history and civilization ; v. 85)
English and Arabic.
ISBN 978-90-04-18872-3 (hardback : alk. paper)
1. Ibn Khallād, Abū ʿAli Muḥammad, 10th cent. *Kitāb al-uṣūl*. 2. Motazilites—Early works to 1800. I. Adang, Camilla. II. Madelung, Wilferd. III. Schmidtke, Sabine. IV. Title. V. Series.

BP195.M6N38 2010
297.2'0434—dc22

2010075011

ISSN 0929-2403
ISBN 978 90 04 18872 3

INTRODUCTION

Abū ʿAlī Muḥammad Ibn Khallād al-Baṣrī,[1] whose dates of birth and death are unknown, was a distinguished disciple of the Muʿtazilī theologian and founder of the Bahshamiyya, Abū Hāshim al-Jubbāʾī (d. 321/933). According to the entries in the biographical dictionaries of Qāḍī ʿAbd al-Jabbār (d. 415/1025), al-Ḥākim al-Jishumī (d. 494/1101) and Aḥmad b. Yaḥyā b. al-Murtaḍā (d. 840/1437), Ibn Khallād studied with Abū Hāshim first in ʿAskar Mukram and thereafter in Baghdād.[2] The sources state that *lam yablugh ḥadd al-shaykhūkha*, i.e., he did not reach an advanced age. Ibn Khallād's students included Abū ʿAbd Allāh al-Ḥusayn b. ʿAlī al-Baṣrī (d. 367/978) and Abū Isḥāq Ibrāhīm b. ʿAyyāsh, both of whom in turn were teachers of Qāḍī ʿAbd al-Jabbār, who later became the head of the Baṣran school of the Muʿtazila.[3]

According to ʿAbd al-Jabbār, Ibn Khallād wrote a *Kitāb al-Uṣūl* and a commentary, apparently on this *Kitāb al-Uṣūl*, as well as some further unspecified writings: *ṣāḥib Kitāb al-Uṣūl wa-l-Sharḥ wa-ghayrihimā*. He further states that when Ibn Khallād was about to complete his *Sharḥ al-Uṣūl*, he happened to be in Baṣra where he met the Murjiʾite al-Khālidī.[4]

---

[1] On him, see Carl Brockelmann, *Geschichte der arabischen Litteratur*. Erster Supplementband, Leiden 1937, p. 343; Fuat Sezgin, *Geschichte des arabischen Schrifttums*. Band I, Leiden 1967, p. 624 no. 17; J. Schacht, "Ibn Khallād," *The Encyclopaedia of Islam*. New Edition, vol. 3, p. 832; Daniel Gimaret, "Ebn Ḵallād," *Encyclopaedia Iranica*, vol. 8, pp. 36-36; Sayyid Jaʿfār Sajjādī, "Ibn Khallād Baṣrī," *Dāʾirat-i maʿārif-i buzurg-i islāmī* 1-, ed. Kāẓim Mūsawī Bujnūrdī, Tehran 1374/1996, vol. 3, pp. 439-40.

[2] ʿAbd al-Jabbār al-Hamadhānī, "*Faḍl al-iʿtizāl wa-ṭabaqāt al-muʿtazila wa-mubāyanatuhum li-sāʾir al-mukhālifīn*," *Faḍl al-iʿtizāl wa-ṭabaqāt al-Muʿtazila,* ed. Fuʾād Sayyid, Tunis 1974, p. 324; al-Ḥākim al-Jishumī, *Sharḥ ʿUyūn al-masāʾil*, MS Leiden Cod. Or. 2584A [= Ar. 1942a], ff. 119b-120a; Aḥmad b. Yaḥyā Ibn al-Murtaḍā, *Ṭabaqāt al-Muʿtazila. Die Klassen der Muʿtaziliten*, ed. Susanna Diwald-Wilzer, Beirut / Wiesbaden 1961, p. 105.

[3] On these two Muʿtazilīs, see Daniel Gimaret, "Ebn ʿAyyāš," *Encyclopaedia Iranica*, vol. 8, p. 1; Josef van Ess, "Abū ʿAbd Allāh al-Baṣrī," *The Encyclopaedia of Islam. New Edition*. Supplement, pp. 12-14.

[4] This is Abū Muḥammad ʿAbd Allāh b. Muḥammad b. al-Ḥasan al-Khālidī. On him, see Daniel Gimaret, "Bibliographie d'Ašʿarī: Un réexamen," *Journal Asiatique* 273 (1985), pp. 245-47 ## 22-26. See also Josef van Ess, *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra. Eine Geschichte des religiösen Denkens im frühen Islam*. Band VI, Berlin 1995, p. 266.

As a result he decided first to write the section on the threat.[5] In his *Sharḥ ʿUyūn al-masāʾil* Al-Ḥākim al-Jishumī repeats the information provided by ʿAbd al-Jabbār in his entry on Ibn Khallād.[6] In his entry on al-Khālidī he adds that Ibn Khallād had died before he could complete his *Sharḥ* and that later on Qāḍī ʿAbd al-Jabbār completed it with his *Takmilat al-Sharḥ*.[7] In his biographical notice on ʿAbd al-Jabbār al-Jishumī ascribes to him a *Sharḥ al-Uṣūl* as well as a *Takmilat al-Sharḥ*.[8] This suggests that in addition to the latter work, and presumably after having completed it, ʿAbd al-Jabbār had written his own commentary on the entire *Kitāb al-Uṣūl* by Ibn Khallād.[9]

The *Kitāb al-Uṣūl* had also been studied by the Ḥanafite scholar Abu l-Ḥasan al-Karkhī (d. 340/952) under Abu l-ʿAlāʾ al-Ṣayrafī.[10] Moreover, there is evidence that Ibn Khallād's *Kitāb al-Uṣūl* (and possibly his *Sharḥ al-Uṣūl*) was read among contemporary Jewish Muʿtazilīs. The Karaite author Abū Yaʿqūb Yūsuf al-Baṣīr (d. ca. 431/1040) refers to it in his *al-Kitāb al-Muḥtawī*,[11] and he reports in his refutation of his older contemporary, the Rabbanite Samuel ben Ḥofni Gaon *(Naqḍ ʿalā Shemuel Rās al-Mathība)*, that the latter had studied the work with a certain Ibn Tīhān (or: Thayhān).[12] Moreover, Samuel ben Ḥofni also

---

[5] ʿAbd al-Jabbār, "*Faḍl al-iʿtizāl*," p. 324:

[6] See al-Ḥākim al-Jishumī, *Sharḥ ʿUyūn al-masāʾil*, MS Leiden OR 2584A [= Ar. 1942a], ff. 119b:20-120a:2.

This information is repeated by Ibn al-Murtaḍā in his *Ṭabaqāt*, p. 105. See also Wilferd Madelung, *Der Imam al-Qāsim ibn Ibrāhīm und die Glaubenslehre der Zaiditen*, Berlin 1965, p. 181; Daniel Gimaret, "Les Uṣūl al-ḫamsa du Qāḍī ʿAbd al-Ǧabbār et leurs commentaires," *Annales islamologiques* 15 (1979), p. 69.

[7] Al-Ḥākim al-Jishumī, *Sharḥ ʿUyūn al-masāʾil*, MS Leiden OR 2584A [= Ar. 1942a], f. 123a:11-18

[8] Al-Ḥākim al-Jishumī, *Sharḥ ʿUyūn al-masāʾil*, MS Leiden OR 2584A [= Ar. 1942a], f. 124b:4, 6 (= ed. Fuʾād Sayyid, pp. 367-68).

[9] Neither of the two titles is mentioned in the autobibliographical note at the end of his *Kitāb al-Mughnī fī abwāb al-tawḥīd wa-l-ʿadl*, vol. 20 ii, ed. Maḥmūd Muḥammad Qāsim, Cairo [n.d.], pp. 257-58. This may suggest that he wrote them after he had completed the *Kitāb al-Mughnī*. Cf. also ʿAbd al-Karīm ʿUthmān, *Qāḍī l-quḍāt ʿAbd al-Jabbār b. Aḥmad al-Hamadhānī*, Cairo 1967, pp. 65 # 24 [*Takmilat al-Sharḥ*], 66 # 36 [*Sharḥ al-Uṣūl* which ʿUthmān takes to be the same as his *Sharḥ al-Uṣūl al-khamsa*].

[10] ʿAbd al-Jabbār, "*Faḍl al-iʿtizāl*," ed. Fuʾād Sayyid, p. 319. For al-Karkhī, Abū ʿAbd Allāh al-Baṣrī's teacher in law, see Sezgin, *Geschichte des arabischen Schrifttums*. Band I, p. 444 # 22.

[11] See Haggai Ben-Shammai's review of G. Vajda, *Al-Kitāb al-Muḥtawī de Yūsuf al-Baṣīr*, in *Kiryat Sefer* 62 (1989), p. 410.

[12] See David E. Sklare, *Samuel ben Ḥofni Gaon and his cultural world. Texts and Studies*, Leiden 1996, pp. 53 n. 48, 57 n. 62

responds at length to Ibn Khallād's polemical arguments against Judaism in his *Kitāb Naskh al-Sharʿ*,[13] adducing numerous quotations from Ibn Khallād's *Kitāb al-Uṣūl* or *Sharḥ al-Uṣūl*.[14]

None of the works of Ibn Khallād has come down to us directly, although substantial portions of his *Kitāb al-Uṣūl* and/or *Sharḥ al-Uṣūl* have reached us embedded in the *Kitāb Ziyādāt Sharḥ al-Uṣūl* by the Zaydī Imām al-Nāṭiq bi-l-ḥaqq Abū Ṭālib Yaḥyā b. al-Ḥusayn b. Hārūn al-Buṭḥānī (d. 424/1033) in the recension of one Sayyid Abu l-Qāsim, who has been tentatively identified as al-Nāṭiq's student Muḥammad b. Aḥmad b. Mahdī al-Ḥasanī.[15] An *editio princeps* of the text of the *Ziyādāt* is offered in the present volume, based on what seems to be a unique manuscript, owned by Leiden University Library (Cod. Or 2949 [= Arab 2307]).[16] The title of the work is indicated on f. 1a of the codex

[13] See Sklare, *Samuel ben Ḥofni Gaon*, pp. 28-29, 52-52, 110 n. 31; idem, "Responses to Islamic Polemics by Jewish *Mutakallimūn* in the Tenth Century," *The Majlis. Interreligious Encounters in Medieval Islam*, eds. Hava Lazarus-Yafeh et al., Wiesbaden 1999, pp. 137-61.

[14] Quotations from Ibn Khallād (introduced as a rule as *wa-ammā qawl Ibn Khallād / thumma qāla Ibn Khallād / thumma dhakara Ibn Khallād ... wa-qāla*) are to be found in the ninth chapter of the *Kitāb Naskh al-sharʿ*, portions of which are preserved in MSS Firk. Yevr.-Arab. I 1686, 3024, 3204. We are grateful to David Sklare for having provided us with copies of these manuscripts. An edition of Samuel ben Ḥofni's *Kitāb Naskh al-sharʿ* is currently being prepared by David Sklare.

[15] Madelung, *Der Imam al-Qāsim ibn Ibrāhīm*, p. 180. See also Gimaret, "Les Uṣūl al-ḫamsa," p. 71.—On al-Nāṭiq bi-l-ḥaqq, see Madelung, *Der Imam al-Qāsim ibn Ibrāhīm*, pp. 178-82; idem, "Zu einigen Werken des Imams Abū Ṭālib an-Nāṭiq bi-l-ḥaqq," *Der Islam* 63 (1986), pp. 5-10.

Two other later *taʿālīq* on Ibn Khallād's *Kitāb al-Uṣūl* are discussed in Hassan Ansari and Sabine Schmidtke, "The Zaydī reception of Ibn Khallād's *Kitāb al-Uṣūl*: The *taʿlīq* of Abū Ṭāhir b. ʿAlī al-Ṣaffār" (forthcoming).

[16] The manuscript, which is of Yemeni origin and was part of the collection of Amīn b. Ḥasan al-Madanī (d. 1316/1898) acquired in 1883, was first described by Carlo Landberg, *Catalogue de manuscrits arabes provenant d'une bibliothèque privée à el-Medîna et appartenant à la maison E.J. Brill*, Leiden 1883, p. 163 no. 589; for no clear reason, Landberg gives 8th/14th century as the date of copying. See also the later descriptions of the manuscript by M.Th. Houtsma, "Die Ḥashwīya," *Zeitschrift für Assyriologie* 26 (1912) [Festschrift für Ignaz Goldziher herausgegeben von Carl Bezold], p. 198 n. xx. Cf. also *Handlist of Arabic Manuscripts in the Library of the University of Leiden and Other Collections in the Netherlands*. Compiled by P. Voorhoeve. Second Enlarged Edition. Leiden 1980, p. 407; *Inventory of the Oriental Manuscripts of the Library of the University of Leiden*. Volume 3. Manuscripts OR. 2001—OR. 3000. Registered in Leiden University Library in the Period between 1871 and 1883. Compiled by Jan Just Witkam, Leiden 2007 [http://www.islamicmanuscripts.info/inventories/leiden/or03000.pdf (consulted 10/06/2010)], p. 231.—On Amīn al-Madanī, see C. Snouck Hurgronje, *Het*

as *Kitāb Ziyādāt Sharḥ al-Uṣūl mimmā ʿulliqa ʿan al-Sayyid al-Imām al-Nāṭiq bi-l-ḥaqq Abī Ṭālib Yaḥyā b. al-Ḥusayn al-Hārūnī raḍiya llāh ʿanhu*. At the end of the text, a later Zaydī author added a brief outline of the Zaydī doctrine on the imamate *(mukhtaṣar fī l-imāma)*, a topic that had not been dealt with by Ibn Khallād and that was therefore not covered by al-Nāṭiq bi-l-ḥaqq in his *Ziyādāt*.[17] It is in the introduction to this *Mukhtaṣar* that the relation between the *Ziyādāt* and Ibn Khallād's work is made explicit: *Ziyādāt Sharḥ al-Uṣūl li-l-Shaykh Abī ʿAlī b. Khallād raḥimahu llāh* (f. 204b:15). If this last piece of information can be relied upon, al-Nāṭiq bi-l-ḥaqq's *Ziyādāt* ("additions") would refer to Ibn Khallād's autocommentary and most likely ʿAbd al-Jabbār's *Takmilat al-Sharḥ* and they may not be related to ʿAbd al-Jabbār's later commentary on Ibn Khallād's *Kitāb al-Uṣūl*.

The various layers of the text are less clearly distinguishable than is suggested either by the title of the work or the specification given at the beginning of the *Mukhtaṣar*. There are various references to the earliest layer of the text, i.e., the work *("al-kitāb")* of Ibn Khallād *("ṣāḥib al-kitāb")*, yet it cannot be established whether these refer to his *Kitāb al-Uṣūl* or his *Sharḥ al-Uṣūl*.[18] There are several more precise references to the author of the original work, viz. *dalīl ākhar dhakarahu l-Shaykh Abū ʿAlī fī l-aṣl*,[19] followed by a quotation evidently taken from ʿAbd al-Jabbār's *Takmilat al-Sharḥ* which is introduced as *qāla Qāḍī l-quḍāt raḥimahu llāh: al-murād bi-dhālika* ... (f. 61b), and, again mentioning both ʿAbd al-Jabbār's Supplement and the original work even more precisely: *qāla Qāḍī l-quḍāt: yajibu an tudhkara hādhihi l-dalāla ʿalā hādhā l-wajh wa-lā tudhkaru ʿalā l-wajh alladhī dhakarahu al-Shaykh Abū ʿAlī b. Khallād fī l-kitāb* (f. 170b). A third reference to Ibn Khallād runs *wa-dhakara al-Shaykh Abū ʿAlī dalīlan ākhar fa-qāla* ... (f. 177b), and an additional reference has *wa-ʿāshiruhā mā dhakarahu al-Shaykh*

Leidsche Orientalistencongres. Indrukken van een Arabisch congreslid, Leiden 1883; Khayr al-Dīn al-Ziriklī, *al-Aʿlām*, Beirut 1989, vol. 2, pp. 15-16.

[17] Ff. 204b:9-212a:19 [*istaḥaqqahā*]. This chapter is not included in the present edition.—Leiden University Library also owns a copy by C. van Arendonk of most of the chapter on the imamate (Cod. Or. 8301r). Cf. Voorhoeve, *Handlist*, p. 407; Witkam, *Inventory*, p. 231.

[18] *Ajāba fī l-kitāb ʿan hādhā l-suʾāl fa-qāla* (f. 11b); *wa-jawāb ākhar dhakarahu ṣāḥib al-kitāb* (f. 14b); *wa-istadalla ʿalā hādhā ṣāḥib al-kitāb* (f. 17a); *wa-dhakara ṣāḥib al-kitāb* (f. 17b); *wa-jawāb ākhar ʿan hādhihi l-shubha dhukira fī l-kitāb* (f. 55b); *wa-qad dhakara fī l-kitāb* (ff. 65b, 84a, 113a, 113b, 201b); *wa-mā dhakaru fī l-kitāb* (f. 167a).

[19] Most references to "Abū ʿAlī" in the work are to Abū ʿAlī al-Jubbāʾī. However, there are cases where there is internal evidence showing that Ibn Khallād is meant.

Abū ʿAlī (f. 179b). Another possible reference to Ibn Khallād is on f. 184b where it is stated *dalīl ākhar ʿalā aṣl al-masʾala dhakarahu al-Shaykh Abū ʿAlī*. The text contains frequent references to ʿAbd al-Jabbār (again, most likely his *Takmilat al-Sharḥ*) which are introduced in most cases as *[wa-]qāla al-qāḍī [raḥimahu llāh]* (ff. 6a, 12a, 17b, 31b, 33b, 38b, 40a, 40b, 63a, 65a, 66b, 67a, 69a, 75a, 84b, 90a, 94a, 99a, 109b, 111b, 112b, 114b, 115a, 115b, 131a, 146a, 146b, 155b, 157a, 158b, 159a, 166a, 177b, 201a) or, less frequently, *qāla Qāḍī l-quḍāt [raḥimahu llāh taʿālā]* (ff. 30a, 61b, 165b, 171a).[20] Moreover, in addition to the instances already mentioned before, there are various passages throughout the text in which the two early layers—Ibn Khallād's work and ʿAbd al-Jabbār's supplement—are referred to explicitly in the same context, introduced by formulas such as *qāla l-Qāḍī raḥimahu llāh: wa-hādhā l-jawāb awlā mimmā ajāba bihi ṣāḥib al-kitāb* (f. 112b), or *qāla l-Qāḍī raḥimahu llāh: wa-mā dhakarahu fi l-kitāb* (f. 167a).

Openings such as *qāla l-Sayyid al-Imām raḍiya llāh ʿanhu: wa-lam yudhkar fi l-kitāb al-wajh fī annahu* (f. 35a) or *qāla al-Sayyid al-Imām raḍiya llāh ʿanhu: wa-qad dhakara fi l-kitāb dalīlan ākhar wa-taḥṣīluhu* ... (f. 65b) suggest that the author of the *Ziyādāt*—the references doubtless refer to al-Nāṭiq bi-l-ḥaqq—did not read Ibn Khallād's work exclusively through the eyes of Qāḍī ʿAbd al-Jabbār but also had immediate access to it. The layer of al-Nāṭiq bi-l-ḥaqq's *Ziyādāt* is introduced in most cases by Sayyid Abu l-Qāsim, as is indicated by the formula *qāla al-Sayyid Abu l-Qāsim raḥimahu llāh: [wa-]qāla l-Imām Abū Ṭālib raḍiya llāh ʿ?anhu* (ff. 4b, 74, 15a, 138a, 160b), *qāla l-Sayyid raḥimahu llāh: qāla l-Imām raḍiya llāh ʿanhu* (f. 74b), *qāla l-Sayyid Abu l-Qāsim raḥimahu llāh ʿanhu: wa-qad ʿabbara ʿan hādhā l-maʿnā wa-qāla l-Imām raḍiya llāh ʿanhu* (f. 6a), *ḥakā l-Sayyid Abu l-Qāsim ʿan al-Sayyid al-Imām raḍiya llāh ʿanhu annahu qāla* ... (f. 99a), *or qāla l-Sayyid Abu l-Qāsim ḥākiyan ʿan al-Sayyid al-Imām Abī Ṭālib raḍiya llāh ʿanhu* (f. 162a). As the text proceeds, however, the view of al-Nāṭiq bi-l-ḥaqq is often mentioned without an intermediate reference to al-Sayyid Abu l-Qāsim, as is indicated by the formula *qāla l-Sayyid al-Imām* as in *qāla*

[20] Cf. also the following references to Qāḍī ʿAbd al-Jabbār which again no doubt refer to his *Takmilat Sharḥ al-Uṣūl: dalīl ākhar dhakarahu Qāḍī l-quḍāt* (f. 12a, 131a), *wajh ākhar dhakarahu l-Qāḍī raḥimahu llāh* (ff. 94b, 115a), *qad dhakara Qāḍī l-quḍāt* (f. 153a), *jawāb ākhar dhakara al-Qāḍī* (f. 104b), *wa-iʿtaraḍa Qāḍī l-quḍāt ʿalā hādhā wa-qāla* (f. 109b), *al-qāḍī raḥimahu llāh iʿtaraḍa ʿalā dalīl* (f. 130b), *lākinna l-Qāḍī ʿtaraḍa ʿalā hādhā fa-qāla* (f. 164a).

al-Sayyid al-Imām Abū Ṭālib raḍiya llāh ʿanhu (ff. 31b, 32a), *qāla l-Sayyid al-Imām raḍiya llāh ʿanhu* (ff. 35a, 43b, 58b, 64a, 65b, 67a, 81b, 82b, 86a, 88b, 95a, 101a, 103a), *qāla l-Sayyid al-Imām riḍwān Allāh ʿalayhi* (f. 37a), or *qāla l-Sayyid al-Imām qaddasa llāh rūḥahu* (ff. 30b, 38a, 73a).[21] While it is most likely that the title Sayyid refers to the Imam himself, the possibility that the scribe (or the scribe of an earlier copy) simply conflated the titles of Abu l-Qāsim and that of the Imam, is not to be excluded. We also come across some unequivocal opening statements in which both Abu l-Qāsim and the Imam are called *al-Sayyid*, as in the examples cited above (ff. 99a and 162a). There are a number of references to specific views of al-Sayyid Abu l-Qāsim (*qāla l-Sayyid*, ff. 60b, 177a; *qāla l-Sayyid raḥimahu llāh*, ff. 23a, 25a, 28a, 29b, 70b, 89b, 177a, 185a; *qāla l-Sayyid Abu l-Qāsim raḥimahu llāh*, f. 60a), suggesting that the present text may have been recorded by a later author, possibly a student of Abu l-Qāsim. To what extent he had revised a possible earlier recension of Abu l-Qāsim or whether the present text originated rather in an imlāʾ context is unclear. There are a number of references to earlier layers of the text which remain obscure. In one short paragraph on f. 17b, three textual layers are introduced one after the other by the following formulas: *qāla l-Qāḍī raḥimahu llāh ... wa-dhakara ṣāḥib al-kitāb ... wa-qad dhakarnā*. Whereas the first two statements refer to ʿAbd al-Jabbār and Ibn Khallād respectively, it is unclear who the first person in the final statement *dhakarnā* is—al-Nāṭiq bi-l-ḥaqq, Abu l-Qāsim or perhaps Ibn Khallād, assuming that *wa-qad dhakarnā* is part of the quotation from the original work. In addition, at two instances (the first one occurring at the beginning of a new chapter) we find *qāla raḥimahu llāh* (ff. 47b, 85b), a eulogy characteristically used throughout the text for both ʿAbd al-Jabbār and Abu l-Qāsim (as opposed to al-Nāṭiq bi-l-ḥaqq whose name is usually followed by *raḍiya llāh ʿanhu*). Moreover, explicit references to the various layers of the text gradually become fewer as the text proceeds, and they are rare in the second half of the manuscript.

That the text originated in a teaching context and was not primarily designed as a written theological *summa* is suggested by the fact that it lacks an introduction. This is confirmed by a comparison with the extant Muʿtazilī literature from the time of Qāḍī ʿAbd al-Jabbār and his students: Throughout the *Ziyādāt* the relevant context and argumenta-

[21] See also *ʿabbara l-Imām raḍiya llāh ʿanhu ʿan dhālika bi-anna* (f. 16b), *qāla l-Imām raḍiya llāh ʿanhu* (ff. 57a, 182b).

tions are often only hinted at and can only be fully understood through consultation of more comprehensive works such as ʿAbd al-Jabbār's *al-Mughnī fī abwāb al-tawḥīd wa-l-ʿadl*, Mānakdīm's *[Taʿlīq] Sharḥ al-Uṣūl al-khamsa* or Ibn Mattawayh's *al-Majmūʿ fī l-muḥīṭ bi-l-taklīf*.

Although al-Nāṭiq bi-l-ḥaqq's *Ziyādāt* contains relatively few references to Ibn Khallād's original work and although it is impossible—despite the frequent references to (and most likely quotations from) Qāḍī ʿAbd al-Jabbār's *Takmila*—to differentiate systematically between the various layers of the text and to reconstruct Ibn Khallād's original *Kitāb al-Uṣūl* or *Sharḥ al-Uṣūl*, the overall structure of the *Ziyādāt* certainly reflects that of the original work which differs significantly from that of later extant Muʿtazilī *summae* from the 4th/10th century. As was characteristic of earlier Muʿtazilī treatises, the discussion of prophecy (under the rubric of a refutation of the Barāhima) and of the createdness of the Qurʾān (under the rubric of a refutation of the Kullābiyya) follows directly upon the discussion of *tawḥīd* and the divine attributes.[22] In al-Nāṭiq bi-l-ḥaqq's *Ziyādāt*, the topics typically dealt with unter the rubric of divine justice *(ʿadl)* follow the discussion of prophecy. They open with a *bāb al-irāda* containing a detailed discussion of God's will, which again is characteristic of earlier Muʿtazilī *kalām* tracts. This is followed by two chapters on *taʿdīl wa-tajwīr*. In later writings, the issue of God's being willing came to form part of the discussion of the divine attributes, whereas prophecy was treated towards the end of the *ʿadl* complex. The topics related to the threat *(al-waʿīd)* are discussed next in the *Ziyādāt*—against ʿAbd al-Jabbār's statement that this section was placed at the beginning of Ibn Khallād's *Sharḥ al-Uṣūl*.[23] The *Ziyādāt* ends with a *bāb al-qaḍāʾ wa-l-qadar* which is concluded by a statement of either the scribe of the Leiden manuscript or the scribe of an earlier copy, to the effect that the positioning of this chapter is odd, as it should rather have been placed next to the *bāb khalq al-afʿāl*. However, since his *Vorlage (aṣl al-nuskha)* placed it here, he left the order unchanged.[24] The text includes no discussion of either the imamate or the issue of commanding right and forbidding wrong *(al-amr bi-l-maʿrūf wa-l-nahy ʿan al-munkar)*.

---

[22] See Ulrich Rudolph, *Al-Māturīdī und die sunnitische Theologie in Samarkand*, Leiden 1997, pp. 240ff.

[23] See n. 6, above.

[24] F. 204b: *wa-ʿlam anna hādhā l-bāb kāna yajibu an yakūna bi-janb bāb khalq al-afʿāl ghayr annahu fī aṣl al-nuskha kānat maktūba hāhunā fa-katabnāhu ka-dhālika*.

MS Leiden Cod. Or 2949 (= Arab 2307), the text presented here, consists of 214 folios, 24,5x17 cm, 18/20 lines to a page. It is written on red and white paper, in black ink with some red. The first and the last leaves (ff. 1, 214) were heavily damaged at the bottom and underwent preservation measures; the last two lines of f. 1b are partly torn off and the leaf was placed wrongly into the codex: f. 214b precedes f. 214a. F. 149 is likewise severely damaged (more than half of the leaf is torn off from top to bottom). The undated manuscript was copied by a later, unidentified scribe. The text is often corrupt, marred as it is by dittographies, lacunae etc. It is obvious that the scribe often did not properly grasp what he was writing. Throughout the manuscript, there are numerous instances where the scribe misplaced portions of the text that was apparently written in the margin of his original (see, e.g., ff. 26b and 27a, 85b). In some instances, he erroneously integrated marginal notes and explanations that do not belong to the text of the *Ziyādāt* into his copy (see, e.g., ff. 61b, 70a, 180b). In several places, the text remains incomplete and it is evident that the scribe must have missed something (see, e.g., ff. 103a, 113a, 114b, 201a); wherever possible, conjectural additions are given on the basis of parallel passages in the extant Muʿtazilī literature.

Camilla Adang and Sabine Schmidtke wish to thank the Scaliger Institute (Leiden University Library) for hosting them as fellows in the summer of 2007 and facilitating the preparation of considerable parts of the edition. We thank Arnoud Vrolijk, curator of Oriental Collections, and the staff at the Special Collections Reading Room at Leiden University Library for making the manuscript available to us. Our thanks are due also to Omar Hamdan for preparing the index and for his meticulous proofreading of the entire text, as well as to Jan Thiele, who prepared the layout of this volume.

This publication was finalized within the framework of the European Research Council's FP7 project "Rediscovering Theological Rationalism in the Medieval World of Islam".

طوالع علم الكلام المعتزلي

كتاب الأصول لأبي علي محمد بن خلاد البصري

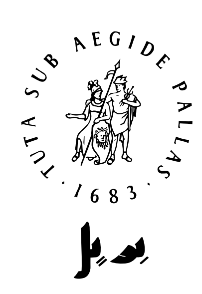
وشروحه

طوالع علم الكلام المعتزلي

كتاب الأصول لأبي علي محمد بن خلاد البصري وشروحه

طبعة محقّقة لزيادات شرح الأصول للإمام الناطق بالحقّ أبي طالب يحيى بن الحسين بن هارون البطحانيّ الزيديّ (م 424/1033)

كاميلا آدانغ
ولفرد مادلنغ
زابينا اشمدتكه



بريل

الناشر
دار بريل للنشر في ليدن المحروسة وبوسطن
٢٠١١

محتويات

كتاب زيادات
شرح الأصول ممّا عُلِّق عن السيد الإمام
الناطق بالحقّ أبي طالب
يحيى بن الحسين الهاروني رضي الله عنه

[١أ]

بسم الله الرحمن الرحيم [١ب]

الحمد لله وبه نستعين

الحمد لله رب العالمين والعاقبة للمتَّقين ولا عدوان إلّا على الظالمين

إن قال قائل: لم اختار شيوخكم تقديم الكلام في حدوث الأجسام؟ قيل له: لأن معرفة الله تعالى واجبة وهي أول الواجبات، ولا يوصل إليها إلّا بمعرفة حدوث الأجسام.

فإن قيل: فلم قلتم ذلك؟ قيل له: لأن العاقل إذا راجع نفسه لم يأمن أن يكون له صانع يعاقبه على ترك الواجبات وفعل المقبحات وإن لم يفعل القبيح بمكانه، كما أن مَن أساء إلى غيره لم يأمن استحقاق الذمّ من جهة مَن لم يفعل القبيح بمكانه حسب استحقاقه من جهة مَن أسيء إليه، فحصل عند ذلك خائفًا، فيلزمه أن يأتي بما يأمل التخلّص به من هذا الضرر، ولا يتمكن من إزالته إلّا بمعرفة الله تعالى فكان واجبًا، لأن ما لا يتوصّل إلى الواجب إلّا به كان واجبًا كوجوبه.

فإن قيل: فكان من سبيله أن يلزمه أداء الواجبات والكفّ عن المقبحات فحسب، قيل له: إن من الأشياء ما لا يعلم قبحه إلّا شرعًا، والعلم بالشرعيات مرتّب على معرفة الله تعالى، وهو إذا جوّز أن يكون هاهنا واجبات أخر صار خائفًا من تركها، فيلزمه معرفتها، وإنما يعرفها بعد العلم بمعرفة الله تعالى ورسوله وبالشرائع. والثاني أنه يجوّز أن لا يؤدّي هذه الواجبات ويُخِلّ بها أو ببعضها، ويعلم أن [بمعر]فة الله [تبارك وتعالى] ومعرفة الثواب والعقاب من جهة لطف [يتخلص من الإخلال بالواجبات وار]تكاب السيئات فيلزمه تحصيلها.

---

١٠ لم] ولم، مع و مشطوب ١٢ يأمن] تأمن

[٢أ] | دليل آخر، وهو أن العاقل إذا سمع اختلاف الناس في إثبات الصانع ونفيه وتضليل بعضهم بعضًا وتكفير بعضهم بعضًا حصل عنده خائفًا فيلزمه دفع هذا الخوف عن نفسه، ولا يتمكّن منه إلّا بمعرفة الله تعالى فكانت واجبة.

فإن قيل: ولِم قلتم أن دفع هذا الخوف واجب؟ قيل له: لما تقرّر في العقول وجوب الاحتراز عن المضارّ الموهومة حسب وجوبه عن المضارّ المعلومة، بدليل استحسانهم شرب الأدوية الكريهة وتحمّلهم المشاقّ في التجارات بقطع البحار المهلكة والقفار القاصية.

فصل

إذا ثبت وجوب معرفته تعالى فلا يخلو إما أن يكون الطريق إليها الاضطرار أو النظر والاستدلال. بطل الأوّل، لأن ما علم اضطرارًا لا يختلف فيه العقلاء، بل يشتركون فيه ولا يمكن دفعه عن النفس بشكّ أو شبهةٍ، وفي إجماعنا على اختلاف العقلاء فيها وجواز التشكيك فيها دليل على أنها ليست تحصل اضطرارًا. وإذا بطل الاضطرار لم يبق إلّا النظر والاستدلال. ثم الاستدلال على معرفته تعالى فلا يخلو [الدليل] إما أن يكون ذاته أو صفاته أو حكمه أو غيره. وبطل أن يكون ذاته وصفاته، لأن من شرط الدليل أن يعرفه المستدلّ ليمكنه الاستدلال به على الغير، ومن علم الله تعالى لا يحتاج إلى الدليل. وبطل أن يكون حكمه كما نقول في بعض الأعراض التي لا تدرك، لأن البارئ تعالى لا يجوز أن يكون علةً في شيء حتى يستدلّ بحكمه عليه، إذ لو جاز أن يكون علةً لكان معلولاته قديمة، وما سوى الله تعالى | فهو محدَث، فلم يبق إلّا أن يكون غيره. ثم ذلك الغير لا يخلو إما أن [٢ب] يكون جواهرَ أو أعراضًا، وأيّهما كان فيجوز الاستدلال به على الصانع. والدليل بالجواهر فأحسن العبارات فيه أن نقول: الجواهر لا تخلو من الحوادث ولا تتقدّمها، وما لا يخلو عن الحوادث ولا يتقدّمها لم يجز أن يكون قديمًا، بل كان محدثًا. والاستدلال بالأعراض أن الأعراض تبطل بأضدادها أو ما يجري مجرى الضدّ لها، والقديم لا يرد عليه البطلان. وإذا بطل كونها قديمةً ثبت كونها محدثةً، والمحدَث لا يخلو من محدِثٍ على ما نبيّنه إن شاء الله تعالى.

---

٨ يخلو] نخلوا   ١٠ على] إضافة فوق السطر   ١١ لم يبق] إضافة في الهامش   ١٤ أن] + منصوب الفعل (مشطوب)
١٥ نقول] يقول   ١٨ جواهرَ] جواهرا   ١٩ يخلو] نخلوا   ٢٠ أن الأعراض] إضافة في الهامش   ٢٢ يخلو] نخلوا

فإن قيل: فإذا أمكن الاستدلال على إثباته بالجواهر والأعراض أجمع فلِمِ اخترتم الاستدلال بالجواهر دون الأعراض أو لِم ابتدأتم بالجواهر دون الأعراض؟ قيل له: الاستدلال بها أولى، لأنه أجلى إذ لم يختلف العقلاء في وجودها واختلفوا في وجود الأعراض. ولأن المبتغى من هذا الدليل إثبات الصانع تعالى ونفي صفات التشبيه عنه، وذلك إنما يتمّ بمعرفة حدوث الأجسام، لأن دليلنا على نفي التشبيه هو أنه تعالى لو شابه الجواهر لكان محدثًا كالجواهر، فلا بدّ لنا من معرفة حدوث الجواهر. فمتى استدللنا بالجواهر حصل مقصودنا بإثبات الصانع، وفي باب نفي التشبيه لا نحتاج إلى الاستدلال على حدوث الأجسام. ومتى استدللنا بالأعراض احتجنا إلى ذلك فكان ذلك أولى. وقولنا للشيء أنه محدث يفيد | فائدتين، إحداهما وجوده في الحال والثانية أن وجوده عن عدمٍ، فمن حصل له العلم بهذين [٣أ] حصل له العلم بكون الشيء محدثًا. ومن لم يعلم إحداهما أو لم يعلمها لم يحصل له العلم به. ولذلك لم يعتقد الملحدة حدوث الأجسام إذا لم يعتقدوا وجودها عن عدمٍ، ونفاة الأعراض لم يعتقدوا حدوث الأعراض إذ لم يعتقدوا وجودها.

فصل

اعلم أن الدلالة على حدوث الأجسام لا تخلو إما أن تكون ذاته أو صفته أو حكمه أو غيره. وبطل الأول والثاني، لأن ذاته وصفاته معلومتان لكلّ أحدٍ وحدوثه غير معلوم. ومن شرط الدليل [أنه] متى ما حصل عِلْم المستدلّ به على الوجه الذي يدلّ أورث العلم بالمدلول لا محالة. وبطل أن يكون حكمه، لأن الجسم لا يكون علةً في شيء حتى يستدلّ بحكمه عليه. فإذا بطلت هذه الوجوه الثلاثة ثبت أن الدلالة غيره. وليس ذلك الغير إلّا العرض، لأن من شرط الدليل أن يكون له تعلّق بالمدلول ليكون أولى به من الغير وتعلّق الأعراض بالأجسام أكثر، لأن الأجسام لا تخلو من الأعراض.

قال: واعلم أن الأجسام يُعلم وجودها ضرورةً، وأنها إما أن تكون قديمةً أو محدثةً ممّا يعلم ضرورةً، وأنها لا يجوز أن تكون مجتمعةً مفترقةً يُعرف أيضًا ضرورةً. فأما أنها محدثة فهو ممّا يُعلم اكتسابًا لا اضطرارًا، لأن العاقل إنما يعلم عند الإدراك وجودها فحسب، فأما أن وجودها عن عدمٍ أو لا عن عدمٍ فلا يُعلم ضرورةً.

---

٢ بها] به ٤ إثبات] + من هذا الدليل (مشطوب) ٩ والثانية] والثاني ١٠ إحداهما] احدهما ١١ ونفاة] ونفات
١٢ إذ] اذا ١٨ العرض] الغرض ٢٠ تخلو] يخلوا

[٣ب] والدليل على حدوث الأجسام فقد بينّاه، وتلك الدلالة مبنية على دعاوٍ أربع، | أوّلها إثبات الأعراض، وثانيها حدوثها، وثالثها أنها لا تنفكّ عن الأعراض، ورابعها أن يُعلم أن ما لا يخلو عن الحوادث فهو محدَث. ووجه تسمية هذه دعاوي أن الناس قد اختلفوا فيها وما احتيج إلى الاستدلال على علمه لاختلاف الناس فيه دعوى.

قال: والدعوى الأولى لا بدّ من تقديمها، لأن حدوث العرض صفةٌ ويستحيل الكلام في صفته قبل إثبات أصله، والدعوى الأخيرة وجب تأخيرها، لأنا ما لم نعلم أن هاهنا معاني وأنها محدَثة وأن الجسم لا يعرى عنها لا يصحّ أن نقول أن ما لا ينفكّ عن الحوادث يكون محدَثًا.

قال: والدعويان الأخيرتان أنت بالخيار في تقديم أيّهما شئتَ على الأخرى إذ هما صفتا الذات، وليس إحداهما للأخرى، كمعرفة طول زيد قبل معرفة علمه أو علمه قبل طوله، ولا يلزم عليه وجوب حصول العلم بكون البارئ تعالى قادرًا قبل العلم بكونه عالمًا، لأن كونه قادرًا أصل لكونه عالمًا.

فإن قيل: فالدليل على المسألة نفس هذه الدعاوي أو غيرها؟ قلنا: الدليل هو حصول العلم بهذه الدعاوي الأربع، لأنا لو قلنا: الدليل هذه الدعاوي الأربع، صار كأنا قلنا: الدليل على حدوث الجسم مبني على الدليل على حدوث الجسم.

فإن قيل: الأجسام لا تخلو من جواز تعاقب الصفتين عليها، الاجتماع والافتراق، فهلا أدخلتموه في جملة الدعاوي الأربع؟ قيل له: هذا وأمثاله يجيء مذكورًا في خلال المسألة، فلا نحتاج أن نجعل هذا دعوى برأسه.

فإن قيل: فهلا استدللتم في حدوث الأجسام بجواز ورود العدم عليها كما استدللتم في [٤أ] حدوث الأعراض؟ قيل له: جواز ورود العدم على | الأجسام لا يُعلم عقلًا، بل يعلم شرعًا إذ الأجسام لا أضداد لها فتعدم بها بخلاف الأعراض، فإن لها أضدادًا تعدمها إذا وجدت.

فإن قيل: فقد وجدنا من الأجسام ما يعدم كشعاع الشمس والنار، وكلّ علة تصحّح ورود العدم على هذين الجسمين تصحّح وروده على سائرها، قيل له: إنا لا نتحقق عدم شعاع النار والشمس لجواز احتجابها عن شعاع أبصارنا وتفرّق أجزائها في الهواء كالهواء نفسها.

---

١ أربع] اربعة | أوّلها] + وثانيها (مشطوب)؛ + مبنية على ٢ يخلو] نخلوا ٣ هذه] + لان (مشطوب) ٧ الجسم] للجسم | نقول] يقول ٨ والدعويان] والدعوتان ١٥ تخلو] نخلوا ١٦ الأربع] الاربعة ٢١ الأجسام] + من (مشطوب) ٢٢ له] إضافة فوق السطر

فإن قيل: أليس العلم بأن ما لا ينفكّ عن الحوادث محدَثٌ يحصل اضطرارًا، فهلا عددتموه في الضروريات؟ قيل له: هذا في موجود بعينه إذا لم يتقدم موجودًا آخر، فأما في الموجودات الكثيرة إذا لم يتقدّم الجسم عليها فلا يعلم ضرورةً، وقد خالف فيه ابن الروندي.

---

٣ ابن] بن | الروندي] الروبدي

باب في إثبات الأعراض

اعلم أن الأعراض على ضربين، مدرَكة وغير مدرَكة. فأما المدركة فنحو الحرارات والبرودات والألوان والروائح والطعوم والآلام، وهو ممّا يُعلم عند الإدراك ضرورةً، لم يختلفوا في ذلك. إنما اختلفوا في أنها جسم أو صفة للجسم أو معنى فيه، والطريق إلى كلّ واحدٍ من ذلك ليس إلّا النظر والاستدلال. وأما التي لا تُدرك فنحو الأكوان والحياة والقدرة، وهي ممّا لا يعلم إلّا نظرًا أو استدلالًا. والطريق إلى إثباتها لا يخلو إما أن يكون فعلها أو حكمها. وبطل الأول، لأنها ليست بحيّة قادرة، والفعل لا يصدر إلّا عن حيّ قادر، فلم يبق إلّا حكمها، ولا يعلم حكمها إلّا بأن يتجدد على الجسم صفة مع جواز أن لا تتجدد فعُلم أن تجددها لأمر ما. وذلك الأمر لا يخلو من أقسام. والجميع باطل إلّا الواحد على ما نبيّنه إن شاء الله.

[٤ب] قال السيد أبو القاسم رحمه الله: قال الإمام أبو طالب | رضي الله عنه: الدلالة على إثبات الأعراض مبنية على أصول، أحدها أن للأجسام صفة، وثانيها أن صفتها متجددة، وثالثها أن صفتها متجددة مع الجواز، ورابعها أن تجددها مع جواز أن لا تتجدّد لأمر ما، ثم ينقسم الأمر على ما بيّنا. أما وجودها فممّا يعلم ضرورةً، لأن مَن شاهد جسمين أحدهما مفترق والآخر مجتمع، أو أحدهما ساكن والآخر متحرّك، علم اختصاص كلّ واحد منهما بصفةٍ يخالف بها صاحبه. وأما تجددها فأيضًا مما يعلم ضرورةً، لأن مَن شاهد جسمًا مفترقًا بعد أن كان مجتمعًا علم تجدّد هذا الافتراق ضرورةً. وأما تجدّدها مع جواز أن لا تتجدّد فممّا لا يعلم ضرورةً، لأن لقائل أن يقول: إنما افترق لأن افتراقه الآن كان واجبًا، وقد يمكن أن يعلم في بعض المواضع تجدد الصفة مع الجواز اضطرارًا، وذلك نحو أن يسكّن المختار بعض أعضائه فيعلم [أنه] يمكنه أن يحرّكه بدل تسكينه. وكذلك إذا كان بجنبه حجر صغير يقد[ر على تحريكه فـ]ـيعلم أنه كان يمكنه أن يحرّكه بدل تركه على حاله ضرورةً. وممّا يدل على أن الصفة المتجددة للأجسام تجددت مع جواز أن لا تتجدد، وأنها ليست على سبيل الوجوب، أن تجددها لو كان على سبيل الوجوب لما احتاج إلى جامع يجمعها وإلى مفرق يفرقها، لأن الصفة

---

١ إثبات] + الصانع (مشطوب) ٥ والقدرة] القدرة ٦ إلى إثباتها] إضافة في الهامش | يخلو] نخلوا ٩ يخلو] نخلوا ١٣ وجودها] وجودهما ١٥ فأيضًا مما] ايضا فمن ما | ضرورةً] + ان يقول انما افترق لان افتراقه الان كان واجبًا وقد تمكن ان نعلم في بعض (مشطوب). ١٩ أنه] كلمة لا تقرأ لانهدام الورقة

إذا وجبت استغنت بوجوبها عن الفاعل، كالأصوات إذا وجب عدمها في الثاني لم تحتج إلى معدم، والقديم لما كان | واجب الوجود لم يحتج إلى موجدٍ يوجده، وفي علمنا باحتياجها إلى [٥أ] جامعٍ ومفرقٍ دليل على أنها جائزة الوجود.

فإن قيل: وجوب وجود الشيء لا يمنع من جواز تعلّقه بالفاعل كما أن وجوب وجود المسبَّب عند السبب لا يمنع من جواز تعلّقه بالفاعل، قيل له: إن وقوع المسبّب عند وجود السبب غير واجب لجواز أن يكون في مقابلته ما يمنع وجوده على أن المسبّب إنما يتعلق بالفاعل حال وجود السبب وقبل وجوده فأما بعد وجوده فلا.

فإن قيل: الصوت عرض، وبعد ما أثبتم الأعراض فكيف يجوز استشهادكم بها؟ قيل له: لا خلاف في كون الأصوات مدركة موجودة، وإنما الاختلاف في أنها جسم أو صفة للجسم أو معنى فيه، والاختلاف في ذلك لا يمنع من استغنائها في حال عدمها من معدمٍ.

فإن قيل: الاستشهاد بالقديم إنما يجوز بعد إثباته وأنتم لم تثبتوه بعد، قيل له: إن الدلالة على سبيل التقدير، فنقول: لو قدّرنا أن هاهنا قديمًا واجب الوجود لم يحتج في إيجاده إلى موجدٍ، والدلالة تارة تبنى على التقدير وتارةً على التحقيق.

ومما يدل عليه أنه لو كان على سبيل الوجوب لما اختلف الحال بين القادر والعاجز وفي إجماعنا على أنه لا يحصل من العاجز دليل على ما ذكرنا. وممّا يدل عليه أنه لو كان على سبيل الوجوب لما لحقنا التعب في حمل الأشياء الثقيلة. ألا ترى أن الحمل الذي حمله زيد لما كان تحركه في تلك الجهة | واجبًا لم يلحق من أدخل اليد تحته تعب وأجمعنا على خلافه؟ [٥ب] وممّا يدلّ عليه أيضًا أنه لو كان على سبيل الوجوب لما حسن الأمر به والنهي عنه ولا استحقّ المدح والذمّ. ألا ترى أن المرمي من شاهق لما كان نزوله واجبًا لم يحسن الأمر به والنهي عنه ولا استحق المدح والذمّ؟ وممّا يدلّ عليه أيضًا أنه لو كان واجبًا لم يخل إما أن يكون لذات الجسم أو لذات الوقت أو لذات الفلك أو لمجموع هذه الأشياء. وبطل الأول، لأن خروج الموصوف عن صفات الذات لا يجوز، وفي إجماعنا على افتراقه بعد اجتماعه دليل على بطلان ذلك. وبطل الثاني والثالث، لأن الوقت والفلك لا اختصاص لهما ببعض الأجسام دون بعض باجتماع دون افتراق، فليس بأن يكون مجتمعًا أولى من أن يكون مفترقًا، وليس هذا البعض أولى به من البعض الآخر. وبطل أن يكون لمجموعها، لأن الجواهر كلها متماثلة فلو أوجبت بمجموعها اجتماع البعض أوجبت اجتماع الكل، وفي إجماعنا على اجتماع

١ وجبت] + وجودها (مشطوب)   ١١ يجوز] تجوز   ١٢ فنقول] فيقول   ١٩ استحقّ] يستحق

البعض وافتراقه دليل على بطلان ذلك. وممّا يدل عليه أيضًا أن صفة الشيء تابعة للجواز بدليل أن ما لا يجوز وجوده استحال وجوده، فلنا أن نطلب المصحح لهذه الصفة، فإذًا، فعلمنا أن المصحح لها هو الوجود والتحيّز بدليل أن ما كان موجودًا متحيزًا جازت فيه هذه [٦أ] الصفة، وما لم يكن موجودًا ولا متحيزًا لم تجز فيه هذه الصفة. فإذا ثبت أن كونه متحيزًا | مصحح لهذه الصفة ثبت الجواز.

قال السيد أبو القاسم رحمه الله عليه: وقد عبّر عن هذا المعنى وقال الإمام رضي الله عنه: إن هذه الصفة تحصل مع جواز انتفائها وتنتفي مع جواز حصولها، فوجب أن يكون ذلك لأمر ما.

وقال القاضي رحمه الله: استمرار هذه الصفة على ما هي عليها أولى من انتفائها بأضدادها فإذا استمرت مع جواز انتفائها وانتفت مع جواز استمرارها وجب أن يكون ذلك لأمر ما. وقال أيضًا: إن هذه الصفة كانت جائزة وإذا وجدت صارت واجبة، والشيء لا يخرج من حيّز الجواز إلى حيّز الوجوب إلّا لأمر. وهذا يُعلم بأدنى تدبُّر، وذلك الأمر لا يخرج عن واحدٍ من تسعةٍ، إما أن يكون لذاته أو لما هو عليه في ذاته أو لوجوده أو لحدوثه أو لحدوثه على وجه أو لعدمه أو لعدم معنى أو للفاعل أو لحدوث معنى.

فإن قيل: ولم خصصتم هذه الأقسام التسعة بالذكر ولِمَ اقتصرتم عليها؟ قيل له: أما وجه اختصاصها فلأنه ما من واحد من هذه الأقسام إلا وله أثر في إيجاب حكم أو صفة. وأما وجه الاقتصار عليها فلأنه ما من حكم أو صفة إلّا هو داخل تحتها. ونحن نبيّن كلّ واحدٍ منها. أما الذي هو لذاته فنحو الجوهر والسواد والبياض هو جوهر وسواد وبياض لذاتها، وأما الذي لما هو عليه في ذاته فنحو [كون] الجوهر متحيزًا، فإن صفة التحيّز لا تحصل إلّا عند الوجود ولا ينفكّ موصوفها عنها في حال الوجود، فهي لما هو عليه الشيء في ذاته. والذي هو للوجود فنحو كون الشيء مدركًا. وهذا على سبيل التقريب على قول من يقول أن الشيء [٦ب] يصير مدركًا بمجرد الوجود. والذي للحدوث | فنحو انتفاء أحد الضدّين بالآخر كالسواد والبياض. والذي لحدوثه على وجه فنحو كون الكلام أمرًا أو خبرًا. والذي لعدمه فنحو القدرة [التي] لا تتعلق بالمقدور في حال العدم لعدمها. والذي هو لعدم معنًى فنحو انتفاء العلم

٢ فلنا] فبنا ١١ من] + واحدٍ من تسعةٍ (مشطوب). ١٣ لما] ما | أو لحدوثه[2]] إضافة في الهامش ١٥ الأقسام] + امّا وجه (مشطوب) | التسعة...١٦ الأقسام] إضافة في الهامش ١٦ إلا وله] الأوله ٢٢ أحد] إضافة فوق السطر الضدّين] الصديق

والقدرة بانتفاء الحياة. والذي هو للفاعل فنحو الحدوث والوجود [الذي] يحصل بالفاعل. والذي هو لحدوث معنًى فهو ما ذكرنا من كون الجسم مجتمعًا أو متفرقًا أو متحركًا أو ساكنًا.

فإن قيل: هذه الأقسام لا تخلو إما أن يحتاج إليها أو لا يحتاج إليها، فإن قلتم أنها يحتاج إليها فقد أخل شيوخكم، لأنهم اقتصروا على أربعة منها، وإن لم يحتج إليها فقد طوّلتم على المتعلم ذلك من غير منفعة له فيها، قيل له: إن في ما ذكره شيوخنا غنية وكفاية، وما ذكرناه من الأقسام داخلة تحتها، إلّا أن ما ذكرناه أكشف للأغراض وأقرب للأفهام فلا عتب علينا ولا عليهم.

ثم لا يجوز أن تكون هذه الصفات، أعني كون الجسم مجتمعًا أو متفرقًا، لذاته، إذ لو كان لذاته لوجب أن يكون على هذه الصفة أبدًا، لأن خروج الموصوف عن صفة الذات لا يجوز، وأجمعنا على اجتماع الأجسام بعد افتراقها. والثاني أنه لو كان ذلك لذاته لوجب أن تكون أجزاؤه مجتمعة كما أن جملته مجتمعة، لأن صفة الذات ترجع إلى الآحاد لا إلى الجمل ككونه متحيزًا، وأجمعنا على خلافه. والثالث أنه لو كان لذاته لوجب أن يكون مجتمعًا في العدم والوجود ككونه جوهرًا. والرابع أنه لو كان كذلك لوجب أن لا يتعلق بالفاعل ولا يختلف بحسب قصده ودواعيه، فإن صفات الذات لا تعلّق لها بالفاعل. والخامس أنه لو كان |كذلك لذاته لوجب أن يكون جميع الجواهر مجتمعة أو متفرقة، لأن الجواهر كلها متماثلة ومن [٧أ] حكم المتماثلَيْن أن يشتركا في صفات الذات، وفي إجماعنا على أن في الأجسام مجتمعًا ومفترقًا دليل على بطلان ما قالوا.

ولا يجوز أن تكون لما هو عليه في ذاته للوجوه التي ذكرناها، إلّا ما نقول أنه لو كان كذلك لوجب أن يكون مثله في حال العدم، لأن مقتضى صفة الذات إنما تحصل حالة الوجود، لا حالة العدم.

فإن قيل: أكثر ما في هذا أن الذات لا يجوز أن تكون علة في الاجتماع والافتراق، فهلا جاز أن يكون سببًا فيها وقد يتأخر المسبَّب عن السبب كسائر الأسباب والمسبّبات؟ قيل له: إن من شرط الأسباب أن لا تؤثر في الصفات، وإنما تؤثر في الذوات، وكلامنا في الصفات، فلا يجوز أن يكون سببًا فيه.

٢ معنًى] معنًا ٣ تخلو] يخلوا ٥ له[2]] إضافة فوق السطر ١٢ ككونه...١٣ والوجود] إضافة في الهامش

وبطل أن يكون لوجوده، إذ لو كان كذلك لكان كذلك في جميع الأحوال لوجودها في جميع الأحوال، ولوجب أن تكون أجزاؤها كذلك لأنها موجودة، ولوجب أن يكون جميع الموجودات مجتمعة لاشتراكها في الوجود. وفي إجماعنا على خلافه دليل على فساد ما قالوه.

وبطل أن يكون لحدوثه، قال السيد أبو القاسم رحمه الله: قال الإمام أبو طالب رضي الله عنه: قوله: لحدوثه، لا يخلو إما أن يكون يريد بها حدوثها عن عدم أو كونها بعد أن لم تكن، فبطل الأول إذ لو كان كذلك لوجب أن يختصّ بحال الحدوث. وقد أجمعنا على خلافه. وبطل الثاني إذ لو كان كذلك لوجب أن تكون أجزاؤه مجتمعة ولوجب أن يكون كذلك في جميع الأحوال ولكان جميع المحدثات هكذا. وقد أجمعنا على خلافه.

وبطل أن يكون لحدوثه على وجه إذ لو كان كذلك لوجب أن يكون على تلك الصفة [٧ب] أبدًا، لأن ما كان | حادثًا على وجه يبقى كذلك، ولأنه ليس يعقل هاهنا وجه آخر لحدوث الجسم عليه فيكون مجتمعًا ليصحّ أن يقال أنه لحدوثه على ذلك الوجه كان مجتمعًا.

وبطل أن يكون لعدمه، لأن كونه معدومًا يحيل هذه الصفة، وما أحال الصفة لا يجوز أن يكون موجبًا لها، كما أن الموت لما أحال العلم والقدرة لم يجز أن يكون موجبًا لهما.

ولا يجوز أن يكون لعدم معنًى، لأنه لو كان مجتمعًا لعدم الافتراق ومفترقًا لعدم الاجتماع لوجب أن يكون مجتمعًا مفترقًا لعدم المعنيين، وهذا محال.

فإن قيل: أليس عندكم يجتمع لوجود معنًى ويفترق لوجوده، ثم لا يجب اجتماعه وافتراقه معًا لوجودهما؟ قيل له: إنا أحلنا الحكم على الوجود، ويستحيل وجود الضدّين معًا، وأنتم علقتم على العدم، ولا يستحيل انتفاء الضدّين معًا. ألا ترى أن الأحمر قد عدم عنه الضدّان وهو السواد والبياض؟

فإن قيل: هاهنا له ضدّ ثالث ينتهي الجسم إليه وهو الحمرة، وفي مسألتنا ليس له ضدّ ثالث ينتهي إليه، قيل له: ليس كذلك، فإن الأكوان تتضادّ في الجهات، فالاجتماع الحاصل في موضع غير الاجتماع الحاصل في موضع آخر وضدّه وكذلك الافتراق.

فإن قيل: ليس كذلك، فإن الجسم يجتمع ثم يفترق ثم يجتمع، فيعود إليه الاجتماع الأول وهو ذلك لا غير، قيل له: هذا فاسد، لأن الجسم قد يجتمع من فعل زيد ويفترق عن فعل عمرو، ثم يجتمع من فعل بكر، ومقدور بكر يستحيل أن يكون مقدور زيد.

---

٥ يخلو] نخلوا   ٧ إذ] انه

دليل آخر، وهو أنه لو كان الجسم مجتمعًا ومفترقًا لعدم معنًى لوجب أن يكون العرض مجتمعًا مفترقًا لعدم المعنيين. فإن قيل: هذا إنما يستقيم مع المقرّين بثبوت الأعراض، ومخالفوكم في هذه المسألة ينفونها، قيل له: إنهم يقرون بثبوت الأعراض غير أنهم يحيلون الحكم على عدمها، ونحن نحيل [الحكم] على وجودها.

فإن قيل: | عدم المعنى لا يوجب هذه الصفات إلّا فيما يتأتى فيه هذه الصفات وهو [٨أ] الجسم، والعرض فإنه يستحيل أن يكون مجتمعًا مفترقًا، فلا يوجب في حقّه، قيل له: إن الذي يحيل الشيء يحيل علته لا محالة. ألا ترى أن الموت لما أحال كون الذات عالمًا قادرًا أحال ما به يصير عالمًا قادرًا، وهو العلم والقدرة؟

دليل آخر، وهو أنه لو جاز أن يكون الجسم مجتمعًا لعدم الافتراق لجاز أن يكون مجتمعًا مفترقًا في حالة واحدة، مجتمعًا لعدم بعض الافتراق، غير مجتمع لوجود بعض الافتراق.

فإن قيل: إذا افترق الجسم فقد حصل فيه جميع أنواع الافتراقات. وكذلك إذا اجتمع حصل فيه جميع أنواع الاجتماعات، فلا يرد هذا السؤال، قيل له: الاجتماعات لا نهاية لها، ويستحيل وجود ما لا نهاية له.

فإن قيل: هلا جوّزتم أن يكون الجسم مجتمعًا لوجود الاجتماع مفترقًا لعدم الاجتماع؟ وعند هذا السائل أنه يمكنه إثبات قدم العالم بهذا السؤال ولا يلزمه ما ألزمنا أصحاب الهيولى، لأنهم قد أثبتوا الجواهر في الأزل على صفة غير معقولة لا مجتمعة ولا مفترقة، ولا يلزمه أيضًا ما ألزمنا نفاة الأعراض، لأنهم أثبتوا بعض الأعراض فسقط عنهم تلك الأسئلة، قيل له: لو كان الجسم مفترقًا في الأزل لم يجز أن يصير مجتمعًا قط، لأن الافتراق حينئذ يكون صفة ذاته، وخروج الموصوف عن صفات الذات لا يجوز. وأيضًا، فإن الجسم يفترق ضروبًا من الافتراق شبرًا وباعًا وذراعًا ولاختصاص الجسم ببعض هذه الافتراقات دون بعض يستحيل اجتماعها. ولو كان كذلك لوجب أن تكون الأجسام مجتمعة | مفترقة في حالة [٨ب] واحدة لوجود بعض الاجتماع وعدم بعضه وذلك لا يجوز.

فإن قيل: أليس القدرة لا اختصاص لها ببعض المقدورات، ثم تتعلق بمقدور معيّن؟ فكذلك عدم الاجتماع لا اختصاص له ببعض الجواهر دون جوهر، ثم تتعلق بجوهر دون جوهر؟ قيل له: القدرة تتعلق بمقدور معيّن لأمر يرجع إلى ذاتها، لأنا لو قلنا أنها لا تتعلق بمقدور معيّن أدّى إلى أن يكون مقدورًا بين قادرين بخلاف ما نحن فيه، فإن العلل توجب

---

٢ هذا...٣ قيل] إضافة في الهامش ٨ عالمًا] إضافة فوق السطر ١٥ وعند] وعبد ٢٠ الجسم] للجسم ٢١ يستحيل] ويستحيل ٢٤ له] + به | الجواهر] الجوهر

الأحكام والصفات على الإطلاق لمعنًى يرجع إلى ذاتها، ثم الصفة تختص بجوهر دون جوهر عند حصول ضرب من الاختصاص.

فإن قيل: أليس الثقيل ثقيلًا عندكم لوجود الثقل فيه وكذلك الخفيف خفيفًا لعدم الثقل عنه، ثم لا يجب أن يكون الجسم خفيفًا ثقيلًا في حالة واحدة لوجود بعض الثقل وانتفاء بعضه؟ كذلك هاهنا، قيل له: إن لكون الثقيل ثقيلًا أمرًا ثابتًا إذا وجد ذلك ينطلق عليه هذه العبارة، وهو الاعتماد اللازم سفلًا، وكون الخفيف خفيفًا ليس يرجع إلى ثبوت أمر وإنما يرجع إلى انتفاء الثقل، فما لم ينتفِ عنه جميع الثقل لا يكون خفيفًا، فلم يلزمنا أن يكون ثقيلًا خفيفًا في حالة واحدة. وليس كذلك في مسألتنا، فإن كون الجسم مجتمعًا ومفترقًا يرجع إلى حالة مخصوصة يوجبها وجود الاجتماع أو عدم الافتراق، فإذا وجد البعض وعدم البعض يلزم أن يكون مجتمعًا مفترقًا.

فإن قيل: أليس الحيّ يكون متكلمًا لما فعل من الكلام ويكون ساكتًا لما ترك من أسباب الكلام، ثم لا يلزم أن يكون متكلمًا ساكتًا في حالة واحدة لبعض ما يفعل | من أسباب [٩أ] الكلام ولبعض ما يترك من أسباب الكلام؟ كذلك فيما نحن فيه، قيل له: الجواب عن ذلك ما بينّا قبل هذا في الثقيل والخفيف.

إذا ثبت ما بيّنّا فقد اتّصل بنا الكلام إلى أن للمفترق بكونه مفترقًا حالةً. والدليل عليه حصول العلم بكونه مفترقًا قبل حصول العلم بالافتراق على سبيل الجملة والتفصيل، فلو لم تكن حالة لوقف العلم بكونه مفترقًا على العلم بالافتراق.

وجواب آخر عن أصل السؤال: إن الاجتماع يبقى والباقي لا ينتفي إلّا بوجود الضدّ وببطلان ما يحتاج إليه، والاجتماع لا يحتاج في وجوده إلى شيء سوى المحلّ، فلا ينتفي مع قيام المحلّ إلّا بضدّ وهو الافتراق، فلا بدّ من القول بوجود الافتراق. والدليل على أن الاجتماع يبقى دلائل، أحدها أنه يجب استمراره إلى أن يوجد ضدّه الذي هو الافتراق أو تشيع فيه الرطوبة واليبوسة، فلولا بقاؤه، وإلّا لم يقف انتفاؤه عن المحل على وجود ضدّه.

فإن قيل: أليس عندكم يجب استمرار الإرادة وكذلك استمرار الشهوة، ويجد الواحد منا نفسه مريدًا أو مشتهيًا أوقاتًا، ثم الإرادة والشهوة عندكم لا تبقى؟ قيل له: قد احترزنا بقولنا: إلى وجود ضدّه، والإرادة تنتفي من غير وجود الكراهة وكذلك الشهوة من دون النفار.

---

١٢ ساكتًا] ساكتا | من] مكرر في الأصل ١٥ للمفترق] المفترق ١٧ مفترقًا] + قبل حصول العلم بافتراق على سبيل الجملة (مشطوب). ٢١ يبقى] نبقي ٢٢ وإلّا] ولعلها ناقصة هنا بعض كلمات أو جملة ٢٣ عندكم] عبدكم ٢٤ تبقى] نبقي

دليل آخر على أن الاجتماع يبقى أنا قد علمنا اجتماع السماوات والأرضين واستمرار هذه الصفة، فلا يخلو إما أن يكون بإيجاد الله تعالى حالًا بعد حالٍ أو بأن يولد الأول اجتماعًا آخر عقيبه أو لأجل البقاء. وبطل الأول لوجهين، أحدهما أنه لو كان بإيجاد الله سبحانه وتعالى فكان | إيجاده على طريق العادة وما كان على سبيل العادة يختلف فيه لا محالة فرقًا [٩ب] بينه وبين ما كان واجبًا. وفي علمنا بأن استمرار هذه الأشياء لا يختلف دليل على ما قلناه، والثاني أنه لو كان بإيجاد الله تعالى لم يقدر أحدنا على تفريق شيء من أجزاء الجبال، لأنه يكون ممانعًا للقديم تعالى، ولا يقدر أحدنا على ممانعة القديم تعالى. وفي علمنا بأن أحدنا يقدر على ذلك دليل على ما قلناه. ولا يجوز أن يكون بالتوليد إذ لو كان كذلك لوجب حصول جميع أنواع الاجتماعات، إذ لا يجوز أن يتراخى المسبّب عن السبب إلّا لمانع معقول. ولا يلزم على ما قلناه العلم مع النظر فإنه يثمر العلم ويتراخى عنه، لكنه لمانع معقول، وذلك لأن الناظر يكون شاكًّا والعالم يكون قاطعًا، ويستحيل أن يكون الشخص شاكًّا قاطعًا، فلهذا تأخّر العلم عن النظر. ولأنه لو كان بالتوليد لوجب أن يولّد الاجتماع الأول اجتماعًا ثانيًا والثاني ثالثًا إلى ما لا نهاية له، وما لا نهاية له فنهايته في بدايته. ولأنه لو كان بالتوليد لوجب أن يصير الجسم مفترقًا في الحالة الثانية، لأنه يحصل جميع أنواع الاجتماعات في الحالة الاولى فيعرى عنه في الثاني فيصير مفترقًا. وإذا بطل الوجهان جميعًا ثبت أن الاجتماع باقٍ.

دليل آخر على أن الاجتماع يبقى: من الأجسام ما يصعب علينا تفكيكه ثم يسهل، فلو لم يكن الاجتماع باقيًا وكان الله تعالى يحدثه حالًا بعد حالٍ لوجب أن يصعب في الأحوال كلها أو يسهل، فلما صعب تارةً وسهل تارةً أخرى دلّ على أن الاجتماع باقٍ.

والدليل على أن الموجود لا ينتفي إلّا بالضدّ أو ما يجري مجرى الضدّ أن انتفاء الموجود لا يخلو إما أن يكون | لذاته أو لما هو عليه في ذاته أو لوجوده أو لحدوثه أو لحدوثه على وجه [١٠أ] أو بالفاعل إلى آخر ما ذكرنا. ولم يجز أن تكون هذه الأقسام المذكورة، لأنه لو كان لها لوجب كونه منتفيًا قبل ذلك لوجود هذه الأسباب. ولم يجز أن يكون بالفاعل، لأن الفاعل إنما يقدر على إعدام الشيء بفعل ضدّه أو بفعل ما يجري مجرى الضدّ بدليل الواحد منا. ولا يجوز أن يكون لفقد ما يحتاج إليه في وجوده، لأن الاجتماع لا يحتاج في وجوده إلى معنًى آخر غير المحلّ.

فإن قيل: فهلا جوّزتم أن يكون الجسم يفترق الآن لوجود معنًى وكذلك يجتمع لوجود معنًى، وقبل ذلك كان يجتمع لا لوجود معنًى ويفترق لا لوجود معنًى؟ قيل له: إن المصحّح

للصفتين واحدٌ، لأن المصحّح للاجتماع والافتراق واحد وهو الوجود والتحيّز. فإذا اختص أحدهما ببعض الأجسام دون بعض وجب أن يكون لأمر، وهذا ثابت في جميع الأوقات.

وجواب آخر، وهو أن الصفتين إذا كانتا مثلين وكان سبب استحقاقهما واحدًا يستحيل أن تكون إحداهما لوجود معنًى والأخرى لعدمه، لأنا لو جوّزنا هذا لأدّى إلى أن بعض الأجسام يكون متحركًا لوجود معنًى وبعض الأجسام يكون متحركًا لعدمه وبعضها أسود لوجود السواد وبعضها لعدم السواد، وهذا محال. وقد بينّا جميع الأقسام إلّا الفاعل وما نقوله. [١٠ب] وسيأتي الكلام على أنه لا يجوز أن تكون هذه الصفات بالفاعل. إذا ثبت ذلك لم يبق إلّا | أن يكون لوجود معنى وذلك ما ذكرنا.

سؤال على أصل الدليل في إثبات الأعراض:

فإن قال: القديم تعالى يصير رائيًا عندكم مع جواز أن لا يصير رائيًا، ثم لا يكون رائيًا لوجود معنًى. وكذلك أحدنا فيصير مدركًا مع جواز أن لا يصير مدركًا ولا يكون ذلك لمعنًى، فكذلك جوّزوا أن يكون الجسم مجتمعًا مع جواز أن لا يصير مجتمعًا ولا يكون ذلك لمعنًى. وهذا السؤال يورده نفاة الأعراض ويقصدون به نفي الأعراض كما نفينا الإدراك، ويورده مَن يخالفنا من المسلمين ويقصدون به إثبات الإدراك معنًى كما أثبتنا الأعراض معنًى. قيل له: هذا لا يلزمنا، لأنا قلنا: الجسم صار مجتمعًا مع جواز أن لا يجتمع، والقديم تعالى لا يكون رائيًا إلّا عند وجود المدرَك وعند وجوده يجب أن يكون رائيًا ولا يكون جائزًا. وكذلك أحدنا إنما يصير مدركًا عند وجود المدرك وعند وجوده يجب كونه مدركًا. ونحن قلنا: مع جواز أن يكون مفترقًا، ثم الفرق بينهما أن المصحّح لإحدى الصفتين في الجسم هو المصحّح للثانية بخلاف ما هاهنا، فإن المصحّح لكونه رائيًا ليس هو المصحّح لعدم كونه رائيًا.

فإن قيل: فعلى هذا وجود المدرَك يجب أن يكون علةً في كون المدرِك مدرِكًا، قيل له: [١١أ] هذا لا يصح من ثلاثة أوجه، أحدها أن | المدرَك لو كان علةً في حقّ بعض الأشخاص لأوجب الإدراك في حقّ جميع الناس، إذ لا يجوز أن تتراخى العلة عن المعلول. وفي علمنا بأن الضرير لا يرى والبصير يرى دليل على بطلان ما قالوه. وأيضًا، فإن العلة إذا أوجبت حكمًا فما يضادّ تلك العلة يوجب ضدّ ذلك الحكم كالحركة مع السكون، فإن الحركة توجب كون الذات متحركًا، وضدّها الذي هو السكون يوجب كون الذات ساكنًا. وفي علمنا بأن أحدنا يدرك السواد والبياض من غير تنافٍ دليل على أن العلة ليس هو وجود المدرَك، إذ

---

٤ إحداهما] احديها ١٦ يجب] + كونه (مشطوب) ٢٦ تنافٍ] ثناف

لو كان الأمر كذلك لكان السواد يوجب حالة مضادة لما يوجبه البياض. وأيضًا، فإن العلة يجب أن يكون لها اختصاص ببعض المعلولات دون بعض لتكون أولى بكونها علة في هذا دون غيره، ولا اختصاص للمدرك ببعض الأجسام دون بعض.

فإن قيل: في حقّ القديم تعالى يجب أن يكون علة، إذ لا يتصور في حقّه وجوده إلّا مع كونه مدركًا، قيل له: لو كان علةً في حقّه لكان علةً في حقّنا إذ لا يجوز أن يكون الشيء علةً في بعض المواضع ولا يكون علةً في موضع آخر، بل يكون علة في جميع المواضع.

فإن قيل: فإذا لم يكن وجود المدرَك علة فلِمَ اعتبرتم وجوده؟ قيل له: إن المدرك لا يحصل على صفة لأجلها يدرك إلّا لوجوده. ولهذا قالوا في حقّ الموجود أنه الذي يحصل على صفة بها يظهر الخلاف والوفاق، فيكون وجود المدرك شرطًا في تلك الصفة ولا يكون علة، وتلك الصفة شرط في كون الحيّ مدرِكًا. والفرق بين العلة والشرط هو أن العلة ما إذا وجدت في بعضها توجب المعلول لا محالة، والشرط يتصور وجوده بدون المشروط. وهذا | كالحياة مع العلم، فإنه يتصور وجود الحياة مع عدم العلم لما كانت شرطًا فيه، ولا يجوز وجودها ولا حيّ لكونها علةً فيه. [١١ب]

سؤال ثانٍ:

فإن قيل: أليس المعدوم يصير موجودًا بعد أن لم يكن موجودًا مع جواز أن لا يكون موجودًا، ثم لا يكون وجوده لمعنًى؟ فجوّزوا أن يكون الجسم مجتمعًا مع جواز أن لا يكون مجتمعًا ولا يكون ذلك لمعنًى، قيل له: نحن قلنا أن الصفة إذا تجدّدت مع الجواز لا بدّ من أمرٍ، ثم قسمنا ذلك الأمر وأبطلنا جميعها وأبطلنا أيضًا أن تكون بالفاعل. وهاهنا أيضًا نقول أن الموجود إذا تجدد لا بدّ من أمر إلّا أن ذلك الأمر هو الفاعل لبطلان الجميع.

أجاب في الكتاب عن هذا السؤال فقال: نحن قلنا: لما اجتمع بعد أن كان مفترقًا مع جواز بقائه على ما كان عليه فلا بدّ من أمرٍ، وقسمنا ذلك الأمر وأبطلنا أن يكون لحدوث نفسه. وهاهنا نجوّز أن يقال في الموجود أنه إنما تغيرت الصفة عليه لحدوث نفسه. وهذا الجواب إنما يصح إذا سئل فقيل: لِمَ سمّي هذا الذي حدث محدَثًا؟ فيقال: لحدوثه، لأن تسميته بكونه محدَثًا غير حدوثه، فأما إذا قيل: لِم حدث؟ فلا يجوز أن يقال: لحدوثه، لأنه يكون تعليلًا للشيء بنفسه، فالمعتمد من الجواب ما ذكرناه أولًا.

---

١٠ مدرِكًا] + ولا (مشطوب) | هو ... ١١ والشرط] إضافة في الهامش | أن] لان ١٦ ثم ...وجوده] إضافة في الهامش
١٨ تكون] يكون | نقول] يقول ٢٢ تغيرت] يعترب ٢٣ فيقال] فقال

[١٢أ] فإن قيل: لِم صح أن يوجده الفاعل؟ | قيل له: ذلك لكونه قادرًا. فإن قيل: إذا صح أن يوجده القادر وأن لا يوجده، لِم كان إيجاده أولى؟ قيل له: إن تعليل ذلك يخرجه عن أن يكون مختارًا، لأنا لو عللنا هذا الشيء لكان الوجود واجبًا عنده، فيخرج الفاعل عن أن يكون مختارًا، فمثل هذا لا يجوز تعليله.

انتهى بنا الكلام إلى فصلين، أحدهما أن صفة الفعل وهي الوجود لا تكون إلّا بالفاعل ولا تكون لمعنًى، والفصل الثاني أن المجتمع لا يصير مجتمعًا بالفاعل إلّا بوجود معنًى. والدليل على ذلك وجوه، أحدها أن مَن قدر على صفة الشيء قدر على أصله. ألا ترى أن مَن قدر على أن يجعل كلامه أمرًا أو خبرًا قدر على ذات الكلام، ولما لم يقدر على ذات كلام الغير لم يقدر على تصريفه، فلو كان أحدنا قادرًا على صفة الجسم لكان قادرًا على الجسم. وفي علمنا أن أحدًا منا لا يقدر على الجسم دليل على أنا لا نقدر على وصفه.

قال القاضي رحمه الله: قد عبّرت عن هذا المعنى بعبارة أخرى أوضح من هذه، وهي أن القدرة على إيجاد جميع الذوات [لله وحده]، ولا دليل يقتضي ذلك. وليس كذلك ما قلتم، فإنكم علقتم الحكم على الصفات والقادر على صفةٍ واحدةٍ يجب أن يقدر على جميع الصفات.

دليل آخر، وهو أن هذه الصفات إنما تجوز على الجسم حالة البقاء، والصفات الجائزة على الجسم حالة البقاء تستغني عن الفاعل، ولا يجوز أن تتعلق بالفاعل.

دليل آخر ذكره قاضي القضاة: إنما أجمعنا على صحة التمانع بين القادرين في هذا الجسم، [١٢ب] والتمانع إنما يصح إذا أتى القادر القوي بأفعال في هذا الجسم يتعذّر على الآخر إيجادها، فلو | لم يكن هاهنا معانٍ وذوات لما استقام هذا.

والدليل على الفصل الثاني، وهو أن الوجود لا يكون بالمعنى وإنما يكون بالفاعل، أنه لو كان بالمعنى لم يخل ذلك المعنى إما أن يكون موجودًا أو معدومًا. فإن كان موجودًا فلا يخلو إما أن يكون قديمًا أو محدَثًا. ولا يجوز أن يكون لعدم معنًى، لأن العدم لا اختصاص له ببعض الذوات دون بعضٍ، فلو أوجب إيجادات وجب إيجاد جميع الذوات. ولا يجوز أن يكون قديمًا، لأن العلة إذا كانت أزلية كانت معلولاتها أزلية وقد علمنا خلافه، لأن كلامنا وقع في علة كونه محدثًا. وبطل الثالث لأنه لو كان محدَثًا لافتقر إلى محدِث آخر ثم ذلك إلى آخر، فيتسلسل إلى ما لا نهاية له.

---

٢ أولى] + فان (مشطوب) ٣ لأنا] لا انا ٨ ذات[1]] إضافة فوق السطر ٩ لم] مكرر في الأصل ١١ رحمه الله] إضافة فوق السطر ١٢ الذوات] + (حاشية) غلط ١٣ والقادر] + يفضى (مشطوب) ١٨ معانٍ] معانى ٢٠ يخلو] يخلوا

فإن قيل: فما معنى قولكم أن وجوده يكون بالفاعل؟ أتريدون به أن الفاعل علة في إيجاد الفعل؟ قلنا: لا، بل عنينا أن الفعل يقف حصوله على اختياره، ولا يجوز أن يكون علة لوجهين، أحدهما أن العلة لا تتقدم على معلول والفاعل متقدم على فعله، والثاني أن قولنا أن الفاعل علة تتناقض، لأن العلة توجب المعلول وكونه فاعلًا يقتضي أن يكون باختياره، ثم يكون وجوده اضطرارًا.

فإن قيل: أليس من مذهبكم أن الجسم يصير باقيًا مع جواز أن لا يصير باقيًا، ثم كونه باقيًا لا يكون لمعنًى؟ فكذلك جاز أن يجتمع الجسم مع جواز أن لا يجتمع ولا يكون لمعنى. وهذا السؤال يورده أصحابنا البغداديون ويقصدون به إثبات البقاء معنًى، كما أثبتنا الأعراض معنًى، ويورده من يخالفنا من المسلمين والملحدين الذين ينفون الأعراض ويقصدون به نفي الأعراض كما نفينا نحن البقاء، قيل له: هذا لا يجوز أن يورد على دليلنا، لأنا | قلنا أن [١٣أ] الجسم يتجدد عليه الاجتماع مع جواز أن لا يتجدد، وبقاء الجسم مع الاستمرار لا يكون جائزًا، بل يكون واجبًا. ثم الفرق بينهما أن الباقي في كونه باقيًا ليس له صفة زائدة على الوجود بخلاف الجسم، فإن كونه مجتمعًا له صفة زائدة على الوجود.

فإن قيل: ولِم قلتم أن الباقي ليس [له] بكونه باقيًا صفة زائدة على الوجود؟ قيل له: لوجوه ثلاثة، أحدها أن معنى قولنا أنه باقٍ أنه موجود لم يتجدد وجوده بدليل أن مَن عرف الشيء موجودًا لم يتجدد وجوده عرفه باقيًا، ومَن لم يعرف كونه موجودًا لم يتجدد وجوده لم يعرف كونه باقيًا. والثاني أن مَن عرف الشيء موجودًا، ثم أخبره نبيّ من أنبياء الله تعالى أن الشيء الذي عرفتَه هو على ما عرفتَه، حكم بكونه باقيًا وإن لم يعرف زيادة على الوجود. والثالث أنه لو كان له بكونه باقيًا صفة زائدة على وجوده لكان الموجب لهذه الصفة هو البقاء فحسب، والبقاء ليس بمعنًى.

فإن قيل: ولِم قلتم أن البقاء ليس بمعنًى؟ قيل له: لو كان البقاء معنًى للزم من ذلك تجويز أن يحدثه الله تعالى في أول أحوال الجسم ويكون باقيًا لاحتمال المحلّ له، لأنه لا يحتاج في وجوده إلى أكثر من المحلّ، نحو أن يحصل في حال الحدوث. وقد علمنا أنه لا يبقى في أول حال الحدوث. فإن | قيل: هذا باطل بالحركة والسكون، فإنهما معنيان ولا يحتاجان في [١٣ب] وجودهما لأكثر من المحل، ثم لا يجوز أن يحدثا في أول أحوال الحدوث، قيل له: يجوز

٦ باقيًا[2]...٧ باقيًا] إضافة في الهامش ١١ وبقاء] ونفا ١٦ يعرف...لم[4]] إضافة في الهامش ١٩ باقيًا] + ومن لم يعرف كونه موجودًا لم يتجدد وجوده ولم يعرف كونه (مشطوب) ٢٥ يحدثا] يحدث

وجودهما، لأن الحركة ليست إلّا كونًا على وجه، والسكون أيضًا كون على وجه، فلا ينفكّ الجسم عن معنى الحركة والسكون، إلّا أنه لا يسمى بذلك الاسم.

سؤال آخر على أصل دليلنا في إثبات الأعراض:

فإن قال: الحيّ العاقل يستحق الذمّ في حال ولا يستحق في حال بأن يترك الواجب أو يأتي به، وإذا استحق الذمّ لم يكن ذلك لمعنًى عندكم، كذلك في مسألتنا جاز أن لا يكون مجتمعًا لمعنى. وهذا السؤال يورده نفاة الأعراض ويقصدون به نفي الأعراض، كما نفينا أن يكون استحقاق الذمّ لأجل معنًى وأن يكون الترك فعلًا. ويورده أصحاب الشيخ أبي علي ويقصدون به أن يكون استحقاق الذمّ عند ترك الواجب لمعنًى ويكون الترك فعلًا. قيل له: الذمّ ليس بصفةٍ راجعة إلى المذموم وإنما يتعلق بالذامّ، فإن كان مستحقًّا كان ذمّه حسنًا وإن لم يكن مستحقًّا كان قبيحًا، وكون الجسم مجتمعًا صفة ثابتة راجعة إلى الجسم. والثاني أنه إذا ترك الواجب كان استحقاق الذمّ واجبًا ولا يكون جائزًا، والشيء إذا كان واجبًا لا يفتقر إلى معنى. ولهذا أن القديم تعالى لما كان واجب الوجود لم يكن وجوده لمعنى. والثالث أنا قد ذكرنا أن الصفة إذا تجدّدت مع جواز أن لا تتجدد كان ذلك لأمر ما، ثم قسمنا ذلك الأمر| [١٤أ]
وأبطلنا أن يكون لعدم معنًى، وهذا لانتفاء معنًى.

---

٢ معنى] معنا ٨ به] + الى (مشطوب) ١٢ القديم] إضافة فوق السطر

باب في أن الجسم لا ينفكّ من الأعراض

ذكر قاضي القضاة أنا قد ذكرنا أن المجتمع لا يعرى عن الاجتماع والمفترق عن الافتراق ودللنا عليه، وقد علمنا ضرورةً أن الجسم إما أن يكون مجتمعًا أو مفترقًا، فثبت أنه لا يعرى عن الاجتماع والافتراق الآن. وإنما نحتاج في هذا الباب إلى بيان أن الجسم في الابتداء لم يعر عن الاجتماع والافتراق. والدليل عليه أنه لو جاز أن يعرى عنهما في الابتداء لجاز في الانتهاء الآن بأن يبقى على تلك الصفة. وفي إجماعنا على امتناعه الآن دليل على ما قلناه.

فإن قيل: هذا جمع ساذج لا معنى وراءه، قيل له: ليس كذلك، فإن ما جاز في الجسم في الابتداء جاز في الثاني بأن يبقى على تلك الحالة، فإن صفات الجسم الذاتية والمقتضاة عنها ثابتة في جميع الأحوال، فما جاز عليه في حالٍ جاز الآن بأن يبقى على تلك الأحوال. يوضح هذا أنه لم يوجد بعده إلّا مرور الزمان، ومرور الزمان لا أثر له في تغيّر ما يجوز على الجسم وما يجب وما يستحيل. ألا ترى أن الجسم لما جاز أن يكون محلًّا للأعراض في الابتداء جاز الآن، ولما وجب كونه متحيّزًا الآن وجب في جميع الأحوال، ولما استحال اجتماع الجسمين الآن في مكانٍ واحدٍ استحال اجتماعها فيما مضى؟

فإن قيل: لا يمتنع أن يكون للأزمنة أثر في تغيّر الأشياء. ألا ترى أن الموجودَين في زمانٍ يتسارع الهرم إلى أحدهما أسرع ممّا يتسارع إلى الآخر، والطعام قد يوضع في مكانٍ مع طعامٍ آخر في وقت واحد، ثم يسبق الفساد إلى أحدهما أسرع مما يسبق إلى الآخر؟ وليس ذلك إلّا للزمان والمكان، قيل له: | هذا ليس للزمان والمكان، ولكنه من فعل الله تعالى على سبيل العادة. ألا ترى أنك ترى شخصين يولدان في زمانٍ واحدٍ، ثم يهرم أحدهما قبل الآخر؟ ولو كان للزمان والمكان لكانا فيه على صفةٍ واحدةٍ. ويدلّ عليه أن العادة تختلف في هذا وتتفاوت، وبهذا يتبيّن الفرق بين ما كان واجبًا بالعلة وبين ما كان بالعادة. [١٤ب]

فإن قيل: ولم قلتم أنه لا يجوز خلوّها عن المعاني الآن؟ قيل له: لأن كون الجسم متحيّزًا صفة ذاتية وخروج الموصوف عن صفة الذات لا يجوز ما دام موجودًا. وجواب آخر ذكره صاحب الكتاب، وهو أنه لو جاز ذلك لكان إذا أخبرنا مخبِرٌ رؤيةَ جسم واحد لا مجتمع ولا

---

٢ ذكر] ذكره   ١٤ تغيّر] تعبير   ١٧ له] إضافة فوق السطر   ٢٢ ذكره] ذكر

مفترق ولا متحرك ولا ساكن شككنا في خبره. وفي علمنا بأن العقلاء يتسارعون إلى تكذيبه ويقطعون على كونه كاذبًا دليل على أن ذلك لا يجوز.

فإن قيل: ما أنكرتم أنه لا يجوز الآن وكان يجوز ذلك في ما مضى، كما أن خروج الناقة عن الحبل لا يجوز الآن وجاز فيما مضى، وإبراء الأكمه والأبرص لا يجوز الآن وكان يجوز في ما مضى؟ قيل له: هذا كله جائز في المقدور الآن، غير أن الله تعالى لا يفعله، لأنه يكون نقض العادة. وقد ثبت بالدليل أن نقض العادة في زمن غير الأنبياء لا يجوز. يدلّ عليه أن مَن لم ينظر في هذه الدلالة جوّز هذا في زماننا كالإمامية في أئمتهم والصوفية في عارفيهم والكرّامية في أوليائهم.

[١١٥أ] قال السيد أبو القاسم رحمه الله: وقال الإمام | أبو طالب رحمه الله: يمكن تحرير هذه الدلالة على وجه آخر، وهو أن يقال أن الجسمين الموجودين المتحيزين لا يخلو إما أن يكون بينهما بون ومسافة أو لا يكون. فإن كان فهو المفترق، وإن لم يكن فهو المجتمع، ولا ثالث هاهنا كما لا فاصل بين الموجود والمعدوم.

فإن قيل: كيف تدّعون الإجماع وأصحاب الهيولى ينكرون ذلك؟ قيل له: هذا لا يصح، لأن هؤلاء طائفة يسيرة يجوز عليهم التواطؤ على الكذب، فيظهرون خلاف ما يضمرون وهم يعلمون ما ذكرنا، لكنهم يكابرون. كما أن السوفسطائية عدد يسير ينكرون المشاهدات ويعلمون أنه على خلافه، لكنهم عدد يسير يجوز عليهم التواطؤ على الكذب. وإنما الإمامية والصوفية والكرّامية عدد غير محصور، فلا يجوز عليهم التواطؤ.

وجواب آخر، وهو أن أصحاب الهيولى لا يخالفوننا في ما وقع النزاع فيه، لأن النزاع إنما وقع في هذه الأجسام. وهم لا ينكرون أنها لا تعرى من الاجتماع والافتراق، وإنما يثبتون أجسامًا في الأزل عارية عنها، ونحن لم نختلف في ذلك.

وجواب [آخر]، وهو أن ما ذكرناه إنما يعرفه مَن يعرف كون الأجسام متحيّزة، وهم لا يعتقدون كونها متحيّزة، فلا يمكنهم معرفة ذلك. وهذا كما نقول أنه إنما يعلم كون الضرر الذي هو الظلم قبيحًا مَن اعتقده ظلمًا، ومَن لا يعتقد ذلك لا يعرفه. ولهذا لم يمكن الخوارج معرفة ما يفعلونه من الظلم قبيحًا، لأنهم لم يعتقدوا كونه ظلمًا، فلم يعلموا كونه قبيحًا.

---

٢ على[2]] إضافة فوق السطر   ١٠ يخلو] نخلوان   ١١ ومسافة] + يريد البون لا سواه (مشطوب) | فهو[2]] وهو   ١٧ محصور] محصوره   ١٨ يخالفوننا] يخالفونا   ١٩ لا[1]] إضافة فوق السطر ولعلها مشطوبة   ٢٤ فلم] + قبيحًا (مشطوب)

فصل

اتصل بنا الكلام في أن الجوهر بعد وجوده يجب أن يكون متحيّزًا. والدليل على هذا أن كونه متحيّزًا يخالف | سائر الصفات بدليل أن التحيّز يبقى وسائر الصفات تختلف عليه، فيحتاج [١٥ب] إلى فرق بينهما، وليس ذلك إلّا ما ذكرناه، وهو أن التحيّز واجب وغيره من الصفات لا يجب.

فإن قيل: ما أنكرتم أن يكون ذلك الفرق بغير ذلك، وهو أن كونه متحيزًا لا يدخل تحت مقدورنا وسائر الصفات ممّا نقدر عليها؟ قيل له: إن من الصفات المختلفة ما لا نقدر عليه، وهي الحياة والموت، والرطوبة واليبوسة، ومع ذلك فإنها لا تبقى.

دليل آخر، وهو أن الجوهر لا يدرك إلّا متحيزًا، والإدراك إنما يتعلق بالشيء على مقتضى صفته الذاتية، وخروج الموصوف عن صفة الذات لا يجوز.

دليل آخر، وهو [أنه] لا يخلو إما أن يكون متحيّزًا لذاته أو لمعنًى وللفاعل. وإذا بطل الوجهان لم يبق إلّا أنه للذات. فإن قيل: ولم قلتم أنه لا يجوز أن يكون للمعنى؟ قيل له: لو كان ذلك لمعنًى لوجب أن يختصّ به ذلك المعنى، ولا يختصّ به إلّا بأن يكون حالًّا فيه، ولا يكون حالًّا فيه إلّا بعد التحيّز، فيؤدّي إلى أن يكون الشيئان كل واحد منهما يفتقر إلى صاحبه. ولا يجوز أن يفتقر كل واحد منهما إلى صاحبه، لأنه يؤدّي إلى أن يكون الشيء يحتاج إلى نفسه بواسطة، وذلك لا يجوز. فإن قيل: لِم لا يجوز أن يكون متحيّزًا لمعنًى يوجد لا في محلّ حتى لا يحتاج إلى المتحيّز، فلا يؤدّي إلى ما ذكرتموه؟ قيل له: أنكرنا ذلك من قِبل أنه يوجب أن يكون للجسم المحدَث أكثر من صفة واحدة ذاتية، ولا يجوز أن يكون للمحدث أكثر من صفة واحدة ذاتية.

دليل آخر، وهو أنه لو كان متحيزًا لمعنًى لم يكن ذلك المعنى معقولًا، لأنه لا يعقل هاهنا سوى ما عرفناه من المعاني التي ترجع إليها أحكامها معنًى آخر | يحال عليه بالتحيّز، فلم يجز [١٦أ] إحالة التحيّز عليه.

دليل آخر، وهو أنه لو كان متحيزًا لمعنًى لكان يجب إذا كثر ذلك المعنى أن يكثر تحيّز الجوهر، فيصير الجوهر الواحد بمنزلة الجبل من غير انضمام جزء آخر إليه، وهذا محال.

دليل آخر، وهو أنه لو كان ذلك لمعنًى لاحتاج ذلك المعنى إلى معنًى آخر وذلك المعنى إلى معنًى آخر فيؤدّي إلى ما لا نهاية له، وما لا نهاية له فنهايته في بدايته.

---

٦ متحيزًا] إضافة فوق السطر ١١ يخلو] يخلوا

والدليل على أنه لا يجوز أن يكون متحيزًا بالفاعل أنه لو جاز أن يكون كذلك بالفاعل لجاز أن يختار الفاعل فعله ولا يختار كونه متحيزًا، فيوجد على ما يريد. ألا ترى أن أحدنا لما قدر على جعل الكلام أمرًا وكانت هذه الصفة تحصل بالفاعل جاز منه أن يوقعه غير أمر بأن يوقعه نهيًا أو خبرًا أو استخبارًا؟ وفي علمنا بأنه لا يقدر على ذلك دليل على صحة ما قلناه. ومن وجه آخر، وهو أنه لو كان بالفاعل لم يخل إما أن يكون لأنه فعله أو لأنه فعله متحيّزًا أو لأنه قصد إلى فعله وكونه متحيّزًا أو لأنه يوجد فيه معنًى. وبطل الأول، لأنه لو كان كذلك لوجب أن يكون جميع أفعال الله تعالى متحيّزة، لأن معنى الفعل قد وجد في الجميع. وبطل الثاني، لأنه تعليل الشيء بجملة هو فيها، وذلك لا يجوز. وبطل الثالث، لأنه يوجب أنه لو قصد إلى أن يفعل الأعراض متحيّزة تحصل كذلك أو أراد أن يجعل القديم متحيزًا قدر عليه، وقد علمنا خلافه، وبطل أن يكون لمعنًى لما بيّنّا أن التحيّز واجب.

دليل آخر على ذلك، وهو أنه لو جاز أن تكون صفات الأجناس بالفاعل لجاز أن يفعل الإنسان ذاتًا واحدةً سوادًا حموضةً، | لأنه لا تنافي بينهما، ثم إذا طرأ البياض عليه ينتفي [١٦ب] السواد لحصول ضدّه ولا تنتفي الحموضة فيه، لأنه لم يوجد لها ضدّ ولا ما يجري مجرى الضدّ، فيؤدّي إلى أن يكون الشيء الواحد موجودًا معدومًا في حالة واحدة، وذلك محال.

وإذا بطل أن يكون بالفاعل والمعنى لم يبق إلّا أن يكون للذات، وخروج الموصوف عن صفة الذات لا يجوز، فصحّ قولنا أن الجسم لا يخلو عن الحركة والسكون ولم يخل فيما مضى. واستدل الشيخ أبو الهذيل في ذلك بأن حال الجسم لا يخلو إما أن يكون السابق إليه الاجتماع أو الافتراق، فإن كان السابق اجتماعًا استحال صدوره إلّا عن افتراق. وإن كان السابق افتراقًا استحال صدوره إلّا عن اجتماع.

فإن قيل: هذا يبطل عليكم بالجسم في أول أحوال الحدوث، لأنه إما أن يكون مجتمعًا أو مفترقًا، ثم لا يقال أنه يجب أن يكون اجتماعه عن افتراق أو افتراقه عن اجتماع، قيل له: هذا فاسد، لأن هذه الأجسام كانت معدومة عندنا فخلقها الله ابتداءً مجتمعة أو مفترقة. وليس كذلك ما قلتم، فإنكم تثبتونها موجودة في الأزل، فلا يخلو السابق إليه عمّا ذكرنا ونعود إلى الكلام الأول. وعبّر الإمام رضي الله عنه عن ذلك بأن الجسمين لا يخلو إما أن يكون بينهما مسافة أو لم يكن، فإن كان فهما المفترقان وإن لم يكن فهما المجتمعان.

---

١٣ ما] إضافة فوق السطر ١٧ يخلو] يخلوا ١٨ صدوره] صدره، مع تصحيح فوق السطر ١٩ صدوره] صدره، مع تصحيح فوق السطر ٢٣ يخلو] يخلوا ٢٤ يخلو] يخلوان

فإن قيل: أليس القديم تعالى على أصلكم موجودًا والعرض موجود، ثم لا يقال: لا يخلو إما أن يكون بينهما مسافة وبون أو لا يكون؟ كذلك هاهنا، | قيل له: هذا لا يلزم، لأنا قلنا: [١٧أ] كل موجودين متحيّزين، والقديم تعالى وكذلك العرض غير متحيّز، فلا يلزم. فإن قيل: كذلك نقول: الجواهر كانت موجودة في الأزل غير متحيّزة، قيل له: قد دللنا على أن التحيّز للجسم واجب، وخروج الموصوف عن صفة الذات لا يجوز في الوجود والعدم. فإن قيل: أليس الجسم في أول أحوال الحدوث يخلو عن الحركة والسكون ولا يخلو الآن؟ فكذلك جوّزوا أن لا يعرى عن المعاني الآن وإن كان يعرى عنها فيما مضى، قيل له: لا نسلم أن الجسم يخلو عن الحركة والسكون في أول حالة الحدوث، لأنه لا يخلو عن الكون، إلّا أنه لا يسمّى حركةً ولا سكونًا في أول أحوال الحدوث. فأما أن يكون خاليًا عن معناهما فلا. يدل عليه أن الحركة والسكون ليستا إلّا أكوانًا واقعة على جهة مخصوصة. وكذلك الاجتماع والافتراق. يدل على هذا أن الاجتماع كون الجسم على سبيل القرب والافتراق كون الجسم على سبيل البعد، والحركة كون الجسم في جهة بعد أن يكون في غيرها بلا فصل، والسكون كون الجسم في جهة بعد كونه فيها بلا فصل. واستدل على هذا صاحب الكتاب بأن خلوّ الجسم من الحركة والسكون في الابتداء من أدلّ الدليل على حدوثه، لأن سائر الأدلة إنما يدل على حدوثه فحسب. وهذا دليل آخر من وجه آخر ألزم على هذا بأن ما يتقدم على المحدَث بوقت واحد يكون حدوثه معلومًا، والجسم لا يتقدم على الحركة والسكون على هذا القول إلّا بوقت واحد، وهما محدثان، فيجب أن يكون محدثًا.

وجه آخر، وهو أن نقول: إن هذا السؤال لا يستقيم | من هذا السائل إلّا بعد أن [١٧ب] يعترف بحدوث الأجسام، وأنت لا تقرّ به، في تصحيح سؤالك إبطاله، وكل سؤال يكون في تصحيحه إبطاله كان باطلًا. قال القاضي رحمه الله: للسائل أن يقول: إنا لم أقرّ به ولكني ألزمك على أصلك، فتلزمك كلفة الانفصال.

وذكر صاحب الكتاب أن الاجتماع والافتراق والحركة والسكون ليست إلّا أكوانًا واقعة على وجوه مختلفة. وقد ذكرنا أن الجوهر وجوده مضمّن بوجود الكون، وما احتاج إلى الشيء لا يستغني عنه ولا يفارقه، فصح أنه لم يخل في جميع الأوقات عمّا يدلّ على حدوثه.

---

١ يخلو] نخلوا ٥ يجوز] تجوز ٦ يخلو[1]] نخلوا | يخلو[2]] نخلوا ٨ يخلو[1]] نخلوا | يخلو[2]] نخلو ١١ كون الجسم[1]] كوناالجسم ١٢ كون الجسم] كوناالجسم ١٨ نقول] يقول ١٩ بحدوث] لحدوث ٢٢ ليست] ليستا

فصل

اتصل بنا الكلام إلى أن وجود الجوهر مضمّن بوجود الكون، والدليل على ذلك أنا قد بينّا أن تحيّز الجوهر واجب وأن خروج الموصوف عن صفة الذات لا يجوز. وإذا كان متحيزًا وجب أن يختص بجهة دون جهة. فإذا اختص بتلك الجهة المعيّنة وجب أن يكون لأمر ما. وليس ذلك إلّا الكون.

فإن قيل: ولِم لا يجوز أن يختص بتلك الجهة بالفاعل؟ وهل لا جاز أن يكون الله تعالى هو الجاعل لكونه كائنًا في الجهة في حال الحدوث من غير كون، لأنه قادر على عينه ولأن الحال حال الحدوث؟ قيل له: لما بيّنّا من الدلائل على أن هذه الصفات لا يجوز تعلقها بالفاعل.

وجواب آخر، وهو أنا لو نقلنا الجسم عن تلك الجهة التي أحدثه الله تعالى فيها إلى جهة أخرى ثم نعيده إليها، لا بدّ من معنًى لأجله يختص بتلك الجهة، فكذلك إذا حصل فيها من جهة الله تعالى، لأن الصفة التي تحصل له بكونه كائنًا في تلك الجهة من جهتنا مثل ما يحصل من جهة الله تعالى، والصفتان إذا كانتا مثلين وسبب استحقاقها واحد يستحيل أن | تكون [١٨أ] إحداهما لمعنًى والأخرى بالفاعل على ما مضى. ولو جوّزنا ذلك لأدّى إلى الجهالات حتى نجوّز أن يكون الجسم متحركًا لوجود الحركة وجسم آخر متحرك لعدمها، وأحد الجسمين أسود لوجود السواد والآخر لعدم السواد، وذلك [لا] يجوز.

دليل آخر، وهو أن الله تعالى إذا خلق الجوهر في مكانٍ، ثم أراد أن يخلق في مكانه جوهرًا آخر لم يصحّ ما لم ينحّه عن ذلك المكان، فما يصحح ذلك الجسم يصحح الكون الذي به يكون كائنًا، وما يبطله يبطله، وما كان صحته مضمّنًا بصحة غيره واستحالته باستحالته كان وجوده مضمّنًا لوجوده.

فصل

اعلم أن الاجتماع الذي ذكرنا من أول الكتاب إلى هاهنا أردنا به المجاورة فحسب. وحقيقة الاجتماع هو التأليف وتسميته المجاورة مجاز، والتأليف معنًى زائد على المجاورة، وهو يحتاج في وجوده إلى محلّين. وترتيب المذهب في التأليف أنه إذا كان من فعل الله تعالى فإنه يكون

---

١٤ إحداهما] أحدهما | الجهالات] الجهات، مع تصحيح فوق السطر | حتى] إضافة فوق السطر

مبتدأً، ويكون بسبب عند أبي هاشم، وعند أبي علي لا يكون من فعل الله تعالى إلّا مبتدأً بناءً على مذهبه أن الله تعالى لا يفعل بسبب، وعند أبي هاشم الله تعالى قد يفعل مبتدأً ويفعل بسبب. فأما إذا كان التأليف من فعل العباد فإنه ينظر عند أبي علي، إذا كان في محلّ القدرة كان على سبيل الابتداء، وإن لم يكن في محل القدرة كان على سبيل التوليد، وعند أبي هاشم إذا كان من فعل الآدمي فإنه لا يكون إلّا متولدًا سواءً كان في محلّ القدرة أو في غير محلّ القدرة.

[١٨ب] | والدليل على أنه إذا كان في محل القدرة كان على سبيل التوليد أنه قد ثبت أن التأليف لا يعرى عن المجاورة ولا المجاورة عن التأليف، فوجب أن يكون بينهما تعلّق، وإلّا لجاز حصول أحدهما ابتداءً من غير حصول الآخر. هذا التعلق لا يخلو إما أن يكون واجبًا، كتعلق العلة بالمعلول أو كتعلق السبب بالمسبّب، وإما أن يكون محتاجًا إليه، وذلك لا يخلو إما أن يكون احتياج التضمين كالجوهر المضمّن بالكون، وإما أن يكون احتياج العلم إلى الحياة. وبطل أن يكون كتعلق العلة، لأن العلة لا توجب الذوات، وإنما توجب الأحكام والصفات، والتأليف والمجاورة ذاتان. ولو جاز أن تكون العلة موجبة للذوات لاستغنى المحدَثات عن المحدِث، لأن العلل توجبها، وقد علمنا خلافه. وبطل أن يكون احتياجه احتياج التضمين، لأن التضمين يكون في شيئين لكل واحد منهما حالة يحتاج فيها إلى معنًى. وليس للتأليف ولا للمجاورة حالة يصح أن يقال فيها ذلك. وبطل أن يكون كحاجة العلم إلى الحياة، لأن المجاورات تقع متضادّة، فلو قلنا بأنه يحتاج التأليف إليها لأدّى إلى أن يكون الشيء في وجوده محتاجًا إلى الضدّين وإلى الأضداد، وذلك يؤدّي إلى أن يكون محتاجًا إلى ما يبطله ويعدمه، وذلك لا يجوز. وإذا بطلت هذه الوجوه الثلاثة لم يبق إلّا ما ذكرناه، وهو أن تعلقه لا يكون إلّا تعلق السبب بالمسبب.

[١٩أ] | فإن قيل: إذا كان التأليف لا يعرى عن المجاورة ولا المجاورة عن التأليف فلِم كانت المجاورة أولى بكونها مولدة للتأليف من أن يكون التأليف مولدًا لها؟ قيل له: المجاورة أولى لأن التأليف يحصل بحسبها، يقلّ بقلّتها ويكثر بكثرتها. وإذا كانت المجاورة طولًا كان التأليف كذلك. وإذا كانت عرضًا كان كذلك، فكانت المجاورة أولى. هذا كما أن الألم [لما] حصل

---

٧ على[1]] + ذلك (مشطوب). | ثبت] ثبتت ٩ هذا] + عن التأليف فوجب ان يكون بينهما تعلق (مشطوب) | يخلو] نخلوا ١٠ يخلو] نخلوا ١١ المضمّن] مضمّن | بالكون] باللون ١٣ جاز أن] جاء بذات ١٥ يحتاج] تحتاج ٢٢ أولى لأن] اولان، مع تصحيح فوق السطر ٢٣ ويكثر بكثرتها] وبكثره بها

بقدر الوهي كان الوهي مولدًا للألم. وإذا ثبت أن التأليف متولد عن المجاورة ثبت أن التأليف الذي يحصل مع المجاورة في محلّ القدرة متولد عنها.

فصل

والدليل على أن الله تعالى يفعل ابتداءً وبسبب محلًّا - ومذهب الشيخ أبي علي رحمه الله أنه لا يفعل إلا مبتدئًا - ما ذكرناه من أن التأليف يحصل عن المجاورة وهي سبب فيه. وهذه المجاورات التي في العالم أكثرها من فعل الله سبحانه فيجب أن يكون التأليف متولدًا عنها.

فإن قيل: المجاورة ليست بسبب للتأليف، ولكن المجاورة إذا حصلت وجب على الله تعالى فعل التأليف بناءً على أصل أن المحلّ إذا احتمل الشيء وضدّه لا يجوز أن يخلو عنه وعن ضدّه، والتأليف لا ضدّ له، فيجب على الله تعالى فعله، قيل له: هذا بناء خلاف على خلاف، فإن عند أبي هاشم يجوز خلو المحل من جميع ما يحتمله إلّا عن الكون. ثم الدليل على فساد هذا الأصل ثلاثة أشياء، أحدها أن المحلّ قابل لما لا نهاية له من الأعراض، فيؤدّي إلى وجود ما لا نهاية له وذلك محال. والثاني أن المحل قابل للضدّين على سبيل البدل، وليس قبوله لأحدهما أولى من قبوله للآخر، فيجب وجودهما معًا. والثالث أنه لو [١٩ب] كان ما ذكره صحيحًا لأدّى إلى أن لا طريق | لنا إلى معرفة التأليف الذي هو من فعلنا، لأن أحدنا إذا فعل المجاورة يجوز أن يكون هذا التأليف الذي حصل من فعل الله تعالى على ما ذكره الشيخ أبو علي، ولما أجمعنا على أن أحدنا إذا فعل المجاورة فالتأليف الذي يحصل منها من فعله قطعًا علمنا بطلان ذلك الأصل.

فإن قيل: إذا كان التأليف والمجاورة يحدثان معًا، وقد تكون المجاورة كونين حادثين، وقد يكونا باقيين، وقد يكون أحدهما باقيًا والآخر حادثًا، فبيّنوا ترتيب المذهب في التأليف، قيل له: ينظر، إن كان كل واحد منهما حادثًا كان كل واحد منهما مولدًا للتأليف، وإذا كان أحدهما حادثًا كان الحادث أولى بالتوليد والتأثير، وإذا كانا باقيين فلا يولدان شيئًا في حال البقاء.

فإن قيل: إذا جاز أن يكون الكون الواحد بانفراده مولدًا في التأليف على ما ذكرتم الآن فجوّزوا أن يكون الكون الذي في الجزء المنفرد مولدًا للتأليف حتى يحصل التأليف فيه. قيل [له]: يجوز أن يكون مولدًا، إلّا أن المحلّ غير قابل له، ويجوز أن يكون الشيء مولدًا غيره

٧ ولكن] + إن ٨ يخلو] نخلوا ٩ بناء] نبا

وسببًا فيه، ثم لا يولده في بعض الأحوال لمانع أو يختلف شرطه، وقبول المحل شرط، كما في سائر الأسباب والمسببات.

فصل

اعلم أن مَن لا يعلم سبب المسبب أو لا يعلم مسبب السبب أو لا يعلمها أو يعلمها ولا يعلم أن أحدهما يولد الآخر فإنه يجوز أن يكون مريدًا لأحدهما دون الآخر عند الشيخين رحمهما الله، لأن الشخص إذا لم يكن عالمًا بالعلقة بينهما لم يمتنع أن يريد أحدهما دون الآخر. فأما إذا علمهما جميعًا وعلم أن أحدهما يولد الآخر فإنه يجوز أن يكون مريدًا للسبب ولا يكون مريدًا للمسبب عند الشيخ أبي هاشم، وعند الشيخ أبي علي لا يجوز إلّا وأن يكون مريدًا | لهما [٢٠أ] جميعًا.

احتج أبو هاشم بما تقرر في عقل كل عاقل أن الإنسان قد يريد بطّ جرح نفسه ولا يريد إيلامه وإن كان لا يعرى عنه. وكذلك الجلاد يريد ضرب المجلود ولا يريد نفض الغبار عن ثوبه وإن كان لا يعرى عنه. وكذلك قد يريد مدّ القوس للقوة، فربما ينفلت السهم عن المدّ فيصيب غيره وهو يريد المدّ دون الإصابة. وكذلك بطّ جرح الغير ولا يريد إيلامه بأن يكون قريبًا له. وكذلك في كل موضع لا يكون أحدهما مقصودًا. ولو قلنا أنه يكون مريدًا لهما، أعني البطّ والألم، لكان له داعٍ إلى البطّ صارف عن البطّ، وذلك لا يجوز.

فإن قيل: كيف يجوز دعوى الضرورة مع اشتباهه على أبي علي؟ قيل له: قد يجوز أن يكون قد اشتبه على أبي علي هذا الموضع الذي نفرض الكلام فيه، ولا يكون قد خطر بباله هذا الموضع، ويكون قد بنى الأمر على الأسباب والمسببات الظاهرة التي يكون كل واحد منهما مقصودًا. ويجوز أن يكون اعتقد أنه لما أراد البطّ فقد أراد البرء على كل واحد وأنه أحد المسببات فيكون قد بنى الأمر على هذا.

واحتج أبو علي بأن السبب والمسبب في حكم الشيء الواحد بدليل أن القادر على أحدهما يجب أن يكون قادرًا على الآخر ويستحيل أن يريد بعض الشيء ولا يريد البعض الآخر. قيل له: القادر على أحدهما يجب أن يكون قادرًا على الآخر لأنه متولّد عن فعله، والمتولّد عن فعله يكون فعلًا له لأنهما في حكم الشيء الواحد. واحتج أيضًا أن السبب يتبع

٥ الآخر[2] + فانما اذا علمها جميعًا وعلم ان احدهما (مشطوب) ٨ للمسبب] للسبب ١٠ يريد[1]] بورد ١١ ضرب] + الانسان (مشطوب) ١٣ دون] + المد (مشطوب)

المسبب في الحسن والقبح وكانا كالشيء الواحد. والجواب أنه يجوز أن يكون السبب قبيحًا والمسبب حسنًا، ويجوز أن يكون السبب حسنًا والمسبب قبيحًا، ويجوز أن يكون السبب [٢٠ب] حسنًا | والمسبب لا يوصف بالقبح ولا بالحسن. فالأول يجوز أن يرمي إلى مسلم فأصاب كافرًا، والثاني بالعكس من ذلك، والثالث نحو أن يرمي إلى كافر فنام أو سها عنه فأصاب مسلمًا. فإن عند أبي هاشم لا يوصف هذا الفعل بالقبح ولا بالحسن، وعند الشيخ أبي عبد الله البصري يوصف بالقبح، فبطل ما ادّعاه من كل وجه.

فإن قيل: المريد للمسبب [أ]يجب أن يكون مريدًا للسبب أم لا؟ فالجواب أنه يُنظر، إن كان الشيء له سبب واحد فالمريد له يكون مريدًا لسببه لا محالة، لأن الداعي الذي يدعوه إلى إرادة فعله يدعوه إلى سببه، كالمريد لكلام الغير مريد لتحريك لسانه واعتماده إذ لا يحصل هذا من دونه. فأما إذا كان له سببان فإنه لا يجب أن يكون مريدًا لهما عند أبي هاشم، لأنه ليس هاهنا شيء يوجب أن يكون مريدًا لهما. نظيره إذا أراد من زيد أن يعطيه شيئًا فإنه لا يجب أن يكون مريدًا لأن يعطيه بيمينه أو شماله. وعند الشيخ أبي إسحاق يجب أن يكون مريدًا في الحالين، لأن العلة التي لأجلها يجب أن يكون مريدًا لسبب إذا كان واحدًا، هي بعينها قائمة، إذا كان له سببان، وهو أن الداعي الذي يدعوه إلى الفعل يدعوه إلى إرادة ما لا يصل إلى ذلك الفعل إلّا به.

فصل

فإن قيل: ولِم قلتم أن التأليف معنًى زائد على المجاورة وقد خالفكم عدد كبير من الناس؟ قيل له: لأنا وجدنا جسمين، أحدهما يصعب علينا تفكيكه والآخر لا يصعب، بل يسهل تفكيكه، [٢١أ] فقلنا: ما صعب تفكيكه وجب أن يكون ذلك لأمر، وذلك لا يخلو من | الأقسام التي ذكرناها في إثبات الأعراض، وقد بطل جميعها إلّا وجود معنًى على ما بيّنّا، وذلك المعنى هو التأليف.

فإن قيل: ما أنكرتم أن تكون صعوبة التفكيك لأجل الكون، لا لأجل التأليف؟ قيل له: لو كان لأجل الكون لم يَخْلُ إما أن يكون لوجود الكونين أجمع أو لوجود الكون [في] الذي ننقله ونفرّقه منه أو لوجود الكون في النصف الذي ننقل منه. وبطل الأول والثاني بأنا قلنا:

٢ السبب[1]] المسبب ٣ بالقبح] بالقبيح ٩ فعله] فعليه ١١ زيد] زيدًا ١٤ سببان] مسببات | يدعوه[1]...الفعل] الجملة مكررة في الأصل ١٧ زائد] زائدًا ١٩ فقلنا] فقلنا | لأمر] الأمر | يخلو] نخلوا ٢٤ بأنا] انّا

نقل جميع هذا الجسم من غير مشقة مع أنا نحتاج إلى إبطال جميع الأكوان. وبطل الثالث لما ذكرنا ولمعنًى آخر، وهو أن المعنى الحالّ في المحلّ لا يوجب الحكم في محلّ آخر إلّا عند الاختصاص، لأنه لو جاز ذلك لجاز أن يوجب الحكم في سائر المحالّ، وقد علمنا خلافه. وإنما احترزنا بقولنا: إلّا عند الاختصاص، عن العلم الحاصل في القلب [الذي] يوجب الصفة على الجملة، لأن هناك اختصاصًا.

فإن قيل: هذا الذي ذكرتموه في الكون موجود في التأليف، قلنا: نحن إذا نقلنا الجملة لا نحتاج إلى إبطال التأليف، وإذا نقلنا البعض احتجنا إلى إبطال التأليف بخلاف الكون، فإنا نحتاج إلى إبطاله في جميع الأحوال، لأن الأكوان تكون متضادة في الجهات، فالكون الحاصل في جهة يضادّ الكون في جهة أخرى.

فإن قيل: إذا كان صعوبة التفكيك دليلًا على وجود التأليف وجب أن يكون سهولة التفكيك دليلًا على عدم التأليف حتى تقطعوا على أنه لا تأليف فيما يسهل تفريقه وتفكيكه، قيل له: وجود الدليل يدلّ على وجود المدلول، وعدم الدليل لا يدل على عدمه لجواز أن يكون ثابتًا بدلالة أخرى، كما أن الفعل المحكم المتّسق يدلّ على كون فاعله عالمًا، ثم الفعل المخرمش لا يدل على كونه جاهلًا لجواز أن يكون له في ذلك | غرض صحيح. [٢١ب]

فإن قيل: فما تلك الدلالة بثبوت التأليف فيما لا يصعب تفكيكه؟ قيل له: ما ذكرنا من أن المجاورة هي المولدة للتأليف، فإذا حصلت حصل التأليف.

فإن قيل: حقيقة التأليف أن توجب صعوبة التفكيك، فما لا صعوبة فيه لا يجوز أن يكون فيه التأليف لعدم حقيقته، قيل له: هذه دعوى عرية، وليس الأمر عندنا كذلك، بل حقيقة التأليف أن يصير الشيئان في حكم الشيء الواحد. فإذا حصل هذا الحكم حصل هناك التأليف. وإنما يحصل الالتزاق وصعوبة التفكيك إذا حصل شرائط.

فإن قيل: وما تلك الشرائط؟ قيل له: اجتماع الرطوبة واليبوسة في المحلين على سبيل الاعتدال مع التأليف. فإن قيل: هذا باطل، فالماء والتراب إذا خلط أحدهما بالآخر اجتمع الرطوبة واليبوسة ولم يحصل التأليف مع صعوبة التفكيك، قيل له: إن هناك قد شاعت الرطوبة واليبوسة فزال الاعتدال. ألا ترى أنه لو أحمي بالنار أو طلعت الشمس عليه وحصل هناك الاعتدال والالتزاق حصل التأليف مع صعوبة التفكيك كاللبن وغيره؟

---

٧ بخلاف] بحلاد ٨ في الجهات] وللجهات ٩ يضادّ] تصاد | في جهة[2]] وجمه ١١ فيما] + لا (مشطوب)
١٥ بثبوت] سون ١٧ أن[1]] إضافة فوق السطر ١٩ الشيئان] الشيئن ٢٢ قيل] + وما تلك الشرائط (مشطوب)

فإن قيل: جوِّزوا أن تكون الرطوبة واليبوسة مما يحتاج إليه التأليف، قيل له: هذا لا يجوز لوجوه أربعة، أحدها أن التأليف يرجع حكمه إلى المحل، وما كان حكمه مقصورًا على المحل لا يحتاج إلى أكثر من المحل كما في الألوان والأكوان. والثاني أن التأليف يحل المحلّين، فلو كان محتاجًا إلى الرطوبة واليبوسة لكان محتاجًا إليهما في كل محلَّيه. وهذا يؤدّي إلى اجتماعهما وهما ضدّان في كل واحد من محلّيه. والثالث أن التأليف لو كان يحتاج إلى الرطوبة واليبوسة كان يجب في الآجرّ المطبوخ أن ينتقض تأليفه لانتقاض | [٢٢أ] الرطوبة منه. وقد ذكر هذا الوجه الشيخ أبو عبد الله البصري في كتابه. والرابع أن الرطوبة واليبوسة ضدّان، ولا يجوز أن يكون الشيء في وجوده مفتقرًا إلى ضدّين.

فإن قيل: ولِم قلتم أن التأليف يحتاج إلى محلّين؟ قيل له: لأن دليل إثبات التأليف، وهو صعوبة التفكيك، اقتضى أن يكون في محلّين، لأنه لو كان في محلٍّ واحدٍ لما صعُب علينا التفكيك. فإن قيل: جوِّزوا أن تكون صعوبة التفكيك لأجل معنيين يحلّان في محلّ واحد لا لمعنًى واحد، قيل له: لو كان كذلك لجاز انفصال أحد المعنيين عن الآخر، لأن كل معنيين ليس بينهما تعلّق معقول جاز وجود أحدهما مع عدم الآخر كالعلمين والقدرتين. وهذا يؤدّي إلى أن يكون في أحد الحديدَين صعوبة التفكيك حاصلًا وفي الحديد الآخر لا يكون حاصلًا، لأن المعنى وجد في أحدهما لا في الآخر، وهذا محال، فعلمنا أنه يجب أن يكون معنىً واحدًا يحل المحلين.

وجه آخر، وهو أنه لو كان الأمر كما ذكرنا لجاز أن توجد المجاورة والرطوبة واليبوسة ولا تحصل صعوبة التفكيك لعدم ذلك المعنى.

فإن قيل: هذا كما يلزمنا يلزمكم، لأنه يجوز أن توجد الرطوبة واليبوسة والمجاورة ولا تحصل صعوبة التفكيك لعدم التأليف، قيل له: هذا غير لازم، لأن عند المجاورة [يوجد] سبب التأليف، فمن ضرورة وجودها وجود التأليف.

وجه آخر، وهو أنا نتصوّر الكلام في خط مركّب من ثلاثة أجزاء وجد التأليف في الجزء الأوسط، فصعُب علينا تفكيك أحد الجزءين منه ولم يصعب تفكيك الجزء الآخر، فلو كان هذا التأليف غير حالّ في هذين الجزءين، بل هو حالّ في الجزء الأوسط، كان يجب أن توجد صعوبة التفكيك من الجانب الثاني، لأن الاختصاص على سواء.

٣ المحلّين] المحلفين ٥ اجتماعهما] اجتماعها ١١ يحلّان] يحلا ١٥ المعنى] المعنين ١٩ لأنه] + لا (مشطوب)
٢٢ نتصوّر] نصوّر

فإن قيل: إنما وجب صعوبة | التفكيك من هذا الجانب لأنه وجد تأليف آخر في جزء [٢٢ب] الطرف ولم يوجد في الطرف الآخر، لا لأن التأليف حالّ فيهما جميعًا، قيل له: إذا لم يكن التأليف الذي في الوسطاني حالًّا فيه وفي هذا الجزء الذي على هذا الطرف فإنه لا يكون له اختصاص بهذا دون ذلك، فلا يوجب صعوبة التفكيك من هذا الجانب، فيكون وجوده في حق هذا الجزء بمنزلة عدمه. فإن قيل: قولكم يؤدّي إلى وجوب وجود التأليف وإلى استحالة وجوده وهو لعدم المحلّ الآخر، قيل له: إنا قد بيّنّا أن التأليف يحتاج إلى المجاورة، لأنه يجعل المحلّين في حكم المحلّ الواحد، فمتى فقد أحد المحلّين لا يوجد التأليف لفوات شرط وجوده كما إذا فات المحلّ الواحد في حق جميع الأعراض. فإن قيل: قولكم يؤدّي إلى تنصيف التأليف وتجزّئه بأن يوجد الافتراق، فبطل أحد الكونين ولا يبطل الآخر، فوجب أن يتجزأ التأليف، يبقى بعضه في هذا وبعضه في ذلك، قيل له: هذا محال، لأن التأليف يحتاج إلى المحلّين المتجاورين، فمتى فات المجاورة بطل التأليف أصلًا، لأنه ينتفي حين يتفرق.

فإن قيل: إذا كان التأليف معنًى زائدًا على المجاورة فهل يجوز أن يكون الافتراق معنًى زائدًا على كون الجسم على سبيل المباعدة كما يقوله الشيخ أبو الهذيل رحمه الله؟ قيل له: لا يجوز ذلك عندنا لوجوه، أحدها أن ليس للمفترق بكونه مفترقًا حالة ولا حكم زائد على كونه كائنًا حتى يتوصل به إلى معنًى زائد على كونين بخلاف ما قلناه في التأليف، فإن صعوبة التفكيك حكم لا بدّ له من مؤثر على ما بيّنّا. والثاني أنه لو كان الافتراق معنىً زائدًا على كون الجسم على سبيل البعد لجاز | وجود الافتراق مع عدم الكونين، لأن كل معنيين ليس بينهما [٢٣أ] تعلق معقول جاز وجود أحدهما مع عدم الآخر كما في سائر المعاني. والثالث أنه لو كان الافتراق معنًى زائدًا على كون الجسم على سبيل البعد لكان ضدًّا للتأليف، لأنه يستحيل وجوده مع التأليف. وكل ذاتين استحال اجتماعهما فالاستحالة إما أن تكون لتضادّهما أو لتضادّ ما يحتاجان إليه، والتأليف لا ضدّ له.

والدليل على أن التأليف لا ضدّ له أنهما لو كانا ضدّين لجاز ورودهما على المحلّ والمحلّ على حالة واحدة، كما في السواد والبياض وسائر الأضداد. وقد علمنا أن المحلّ لا يجوز وجود الافتراق فيه وهو على الهيئة التي تقبل التأليف، ولا يجوز وجود التأليف وهو على الهيئة التي تقبل الافتراق، ولأن الافتراق الموجود في آخر الخطّ كان يجب أن يوجب الافتراق في

٤ بهذا] لهذا | هذا] إضافة فوق السطر ٥ هذا] هذه | بمنزلة عدمه] عدمه بمنزلهٍ ١١ ينتفي] سقى ١٦ كون] كونى
١٧ وجود] اوجود ٢٠ تكون] يكون

جميع الخطّ، لأنه إذا حصل في الجزء الأخير حصل في الجزء الأوسط، فيجب أن يبطل جميع ما فيه من التأليف، وعِلمنا ببقاء التأليف بين الأول والأوسط دليل على ما قلناه.

قال السيد رحمه الله: وهذا إنما يستقيم إذا بيّنّا تجانس التأليف حتى يستقيم أن يقال: يجب أن يبطل جميع ما في الجزء الأوسط من التأليف. والدليل على تجانس التأليف أنه لو كان مختلفًا لكان لا بدّ من أن يكون لنا طريق إلى معرفة اختلافه، فليس هاهنا ما يمكن أن يشار إليه إلّا أن يقال بأن التأليف المدوّر يخالف التأليف المربّع والمثلّث. وهذا يبطل لأن المدوّر من المربّع والمربّع من المثلّث، فدلّ على تجانسه، لأن الزيادة والنقصان لا يخرجان الذات عن الصفة التي هي عليها.

[٢٣ب] | فإن قيل: إن انتقاص الحدّ في المربّع وزيادته في المدوّر يوجب تأليفًا آخر ويعدم التأليف الأول، قيل له: لو جاز ذلك لجاز أنه إذا سمن أحدنا أو هزل أن يعدم التأليف، ولو عدم التأليف لزالت الحياة، لأنها تحتاج في وجودها إلى البنية المخصوصة.

دليل آخر، وهو أن مِن أخصّ صفات الذات لوجوب التماثل. فإن قيل: إذًا جاز أن يخلو من الكون، قيل له: قد ذكرنا الجواب عن هذا بأنا بيّنّا أن المعتبر هو الكون، ووجود الجوهر مضمّن بوجود الكون، والحركة والسكون والاجتماع والافتراق أكوان واقعة على جهات مختلفة. فالكون إما أن يكون حادثًا أو باقيًا، والحادث إما أن يكون حادثًا عقيب غيره أو يكون حادثًا ابتداءً، والحادث عقيب غيره إما أن يحدث عقيب ضدّه أو يحدث عقيب مثله، فالحادث ابتداءً يسمّى كونًا فقط، والباقي يسمّى سكونًا، والحادث عقيب ضدّه يكون حركةً، والحادث عقيب مثله يكون سكونًا. وإذا كان معه جوهر آخر من غير بون بينهما كان الكونان اجتماعًا ومجاورةً وإذا كان بينهما بون كانا افتراقًا ومفارقةً.

فإن قيل: إذًا لم يجز أن يعرى عن الكون، قيل له: إن مشايخنا يختلفون في ذلك، فمذهب الشيخ أبي علي والشيخ أبي القاسم وأكثر شيوخنا المتقدمين أن المحلّ إذا احتمل عرضًا من الأعراض لا يخلو عنه أو عن ضدّه إذا كان له ضدّ، وإن لم يكن له ضدّ فلا يخلو عنه. وعند الشيخ أبي هاشم يجوز أن يعرى عن جميع الأعراض إلّا عن الكون، وهو الصحيح. والدليل على ذلك | [٢٤أ] أن كل ذاتين، إذا لم يكن بينهما تعلق معلوم، يجوز أن يحصل أحدهما مع عدم الآخر ولا التبس الذاتان بالذات الواحدة، والتعلق المعلوم لا يخلو إما أن يكون تعلق الإيجاب أو تعلق الاحتياج، والإيجاب لا يخلو إما أن يكون إيجاب العلة للمعلول

---

٩ يوجب] ويوجب ١١ البنية] البيّه ١٢ لوجوب] لوجب ١٣ يخلو] نخلوا ١٥ والحادث] او الحادث
٢٢ يخلو[1]] نخلوا | يخلو[2]] نخلوا ٢٥ يخلو] نخلوا ٢٦ يخلو] نخلوا

أو إيجاب السبب للمسبب، والحاجة لا تخلو إما ان تكون حاجة في الوجود، كما في العلم والحياة، أو حاجة [التضمين]، كما في الجوهر والكون. وبطل أن يكون الجوهر في وجوده محتاجًا إلى اللون، لأن اللون يحتاج في وجوده إلى الجوهر فيؤدّي إلى أن يكون كل واحدٍ منهما محتاجًا إلى صاحبه، وذلك يرجع عند التحقيق إلى أن يكون الشيء محتاجًا إلى نفسه بواسطة، وذلك لا يجوز. وبطل الثاني، وهو أن يكون احتياج التضمين، لأنه ليس للجوهر بكونه ملوّنًا حالة وصفة لا يحصل عليها إلّا باللون بخلاف الكون، فإنه له بكونه كائنًا صفة وحالة على ما بيّنّاه. وبطل أن يكون تعلق السبب بالمسبب، لأنه لو كان الجوهر مولّدًا للسواد لجاز أن يولّد البياض لفقد الاختصاص. وكذلك يجب أن يولّد سائر الألوان المتضادّة، ويستحيل اجتماع المتضادّات.

ومن وجه آخر، وهو أنه لو كان تعلقه تعلق السبب لجاز أن يمنعه مانع ولكان يجب تجويز خلوّه من اللون. ولا يجوز أن يكون موجبًا له إيجاب العلة للمعلول، لأن اللون ذات، والعلة لا توجب الذوات، إذ لو كان كذلك لاستغنى المحدَثات عن المحدِث، و[بأنها] لا تستغني عن المحدِث دليل على بطلان | ما قالوا. [٢٤ب]

دليل آخر، وهو أنا نجد أشياء تعرى عن الرائحة والطعم، فالأول مثل الماء يَعرَى عن الرائحة، والثاني مثل العنبة الصحيحة والإجّاصة الصحيحة، والدليل على أنهما تَعَرَّيَا عن ذلك أن الإنسان لا يجد منهما الطعم والرائحة مع وجود الحاسّة الصحيحة وارتفاع الموانع. وكذلك الأشياء الغُبْر جاز أن تَعَرَى عن اللون.

فإن قيل: أليس الجوهر إذا وجد لا يوجد إلّا على هيئة؟ فكذلك [لا] يوجد إلّا على لون، قيل له: إنك إن عنيت بالهيئة اللون فيجوز أن يَعرَى عنها، ثم هذا باطل بالأعمى ومَن غَمَّضَ عينَيْه، فإنه يدرك الجوهر ولا يدرك اللون. فإن قيل: أليس الجوهر إذا احتمل العرض فلا يعرى عنه وعن ضدّه؟ قيل له: هذا نفس الخلاف. فإن قيل: أليس الجوهر لا يَعْرَى عن العرض بعد وجوده فيه؟ فكذلك في الابتداء، قيل له: اللون مما يجوز بقاؤه، وبعد وجوده لا ينتفي إلّا بضدّ يرفعه، فلهذا يجب بقاؤه إلّا بضدّ يطرأ عليه، وحكم الضدّ في هذا الباب، فلا يجوز أن يخلو عن اللون بعد وجوده بخلاف الابتداء، فإنه ليس هنالك ما يوجب استحالة خلوّه منه. فإن قيل: إذا جاز أن يكون جوهرٌ يَعْرَى عن اللون مع أن المشاهدة بخلافه جاز أن يكون جوهر تجتمع فيه الألوان المتضادّات مع أن المشاهدة بخلافه،

---

١ تخلو] يخلوا | كما] + فعلم (مشطوب) ٢٤ يخلو] يخلوا

قيل له: إن الألوان تقع متضادّة، فلا يجوز اجتماعها في جسم واحد، فأما إذا عدم المتضادّات عن المحلّ فلا استحالة فيه، فيجب أن يجوز، لأن عدم الضدّين عن المحلّ صحيح. | [٢٥أ]

باب في حدوث الأعراض

الدليل على أن الأعراض محدثة أن العرض يجوز ورود العدم عليه، والقديم لا يجوز ورود العدم عليه، والموجود إذا لم يكن قديمًا كان محدثًا.

قال السيد رحمه الله: اعلم أن قولنا أن العرض يجوز ورود العدم عليه لا يحسن إلّا بتقديم فصل عليه، وهو أن نعلم أن بعض الأعراض لا بدّ له من محلّ. والدليل على ذلك أن العرض يوجب الصفة للمحلّ وللجملة، فلا يخلو إما أن يكون غير حالّ فيه أو يكون حالًّا فيه. وبطل الأول لأنه إذا لم يكن حالًّا فيه لا يكون له به اختصاص. فلو جاز أن يوجب الصفة له لجاز أن يوجب الصفة للجميع، فعلم أنه حالّ فيه.

فإن قيل: أليس إرادة القديم تعالى موجودة لا في محلّ، ولا اختصاص لها بالبارئ تعالى دون غيره، ثم توجب الصفة له تعالى؟ كذلك فيما نحن فيه، قيل له: الإرادة والكراهة إنما توجب الصفة لنا بالحلول فينا، لأن غاية الاختصاص في حقّنا حينئذ توجد، فإذا لم يكن حالًّا في محلّ انقطع اختصاصه عن الأجسام، واختص بالبارئ تعالى لأن في حقّه لا يتصور اختصاص أكثر من هذا.

فإن قيل: أليس القديم تعالى موجودًا لا في محلّ، والفناء يوجد لا في محلّ، وإرادة القديم تعالى موجودة لا في محلّ، فلِم كان اختصاصها بالقديم تعالى أولى من اختصاصها بالفناء؟ قيل له: لأن الإرادة تختصّ بالحيّ وتوجب الصفة له. وأما الفناء فلا حياة فيه، فكان اختصاصها بالقديم جلّ وعزّ أولى، لأن الفناء يحيل هذه الصفة.

دليل آخر عليه، وهو أنا إذا أردنا فعلًا فلا بدّ من أن نماسّ محلّه أو نماسّ ما يماسّ محلّه، وهذه | المماسّة لا نحتاج إليها إلا لأجل أن الفعل يحلّ ذلك المحلّ ويوجد فيه. [٢٥ب]

ودليل أخر، وهو أن اللونين المتجاذبين يقعان متضادّين بدليل أنه لا يجوز اجتماعهما، وهذه المضادّة إما أن تكون على المحلّ وعلى الجملة، كما في العلم مع الجهل، أو على مجرّد الوجود كالفناء مع الجواهر. وبطل الأول بأنه ليس هاهنا جملة يتضادّان عليها، إذ الكلام مفروض في الألوان التي تحلّ الجمادات. ولا يجوز أن تكون على مجرد الوجود، لأن هذا يقتضي أن الجميع في الدنيا سواد وبياض، وقد علمنا خلافه، فلم يبق إلّا أن يكون حالًّا فيه.

---

٦ يخلو] نخلوا ٢٠ المتجاذبين] المتجاذبان | متضادّين] متضادان ٢٢ بأنه] انه ٢٣ الألوان] الاكوان | تكون] يكون

فإذا ثبت ذلك، فإذا وجدنا جسمين افترقا بعد أن كانا مجتمعين فلا يخلو إما أن يكون الاجتماع باقيًا فيه أو منتقلًا عنه أو معدومًا عنه. وبطل أن يكون باقيًا فيه أو منتقلًا عنه بما نبيّنه إن شاء الله تعالى، فلم يبق إلّا أن يكون معدومًا عنه. والدليل على أنه لا يجوز أن يكون باقيًا فيه أنه لو كان باقيًا فيه لوجب أن يكون مجتمعًا، لأنه إنما يوجب للجسم هذه الصفة لأمر يرجع إلى ذاته، فلو جوّزنا أن يوجد ولا يوجب الاجتماع أدّى ذلك إلى قلب جنسه، وقلب الجنس لا يجوز.

فإن قيل: ما أنكرتم أنه إنما يوجب هذه الصفة للجسم إذا لم يمنع منه مانع؟ وطروء الافتراق عليه مانع، فلا يوجب معه، قيل له: هذا فاسد، لأنه ليس الاجتماع بأن يمنع الافتراق بأولى من أن يمنعه الافتراق. وهذا يؤدّي إلى أن لا يحصلا ولا يحصل معناهما، وهذا محال.

[٢٦أ] فإن قيل: ما أنكرتم أن يكون للطارئ مزيّة على الباقي، كما تقولون في السواد | الطارئ على البياض؟ قيل له: الاجتماع في حال بقائه كهو في حال حدوثه وطريانه في الصفة التي يوجبها لمكانه، فلو أوجب الطارئ هذه الصفة أوجبها الباقي، بخلاف السواد والبياض، فإن الإعدام والمنع كل واحد منهما يختصّ بحال الحدوث دون حال البقاء، لأنه يرجع إلى الفاعل، وتأثير الفاعل في حال الحدوث، فكان للطارئ مزية. ألا ترى أن قويًّا [إذا] وضع يده على شيء فيسكنه من حيث يعجز الضعيف عن تحريكه، ثم إذا رفع القوي يده عنه لا يمنعه عن التحريك مع بقاء السكون فيه؟

والدليل على أنه لا يجوز أن يكون منتقلًا أن الانتقال إنما هو بأن يُفرغ أحد المحلّين ويشغل المحلّ الآخر، وهذا من صفات الجواهر. فلو جوّزنا هذا في العرض لأدّى إلى قلب جنسه، وذلك لا يجوز.

فإن قيل: لِم لا يجوز أن يحصل في محلّ آخر بعد أن لم يكن فيه من غير أن يشغل محلًّا ويفرغ محلًّا؟ قيل له: إن أردت بهذا الكلام أنه يعدم من المحلّ الأول ويوجد فيه فهذا لا يضرّنا، لأنه لا يكون انتقالًا، وقد أقرّ السائل بجواز العدم على الأعراض، ونحن لا نروم أكثر من هذا. وإن أردت بهذا أنه ينتقل إلى هذا المحلّ من غير أن يعدم عن المحلّ الأول فيكون شغلًا وفراغًا.

---

١ يخلو] نخلوا ٣ والدليل] + فيه ٥ فلو] فلوه ١٣ يوجبها لمكانه] لمكانها + الطالع على البياض (مشطوب) يوجب لمكانه] لمكانها + الطارئ على البياض (مشطوب) | بخلاف] مكرر في الأصل ١٥ قويًّا] + وسغل (مشطوب) ١٨ على] عليه | بأن] من ١٩ ويشغل] وشتعل ٢٢ فهذا] وهذا

فإن قيل: فلم لا يجوز أن يكون كامنًا في الجسم عند الافتراق فظهر عند عدمه، ثم يكمن كما كان عند وجوده ثانيًا؟ قيل له: [فيكون] الظهور هو أن يخرج من حالة الجلاء إلى حالة الخفاء وكان ظاهرًا فاستتر، | [٢٦ب] وذلك لا يجوز، لأن ذلك يؤدّي إلى قلب الجنس. على أنا نصوّر هذا في جزءين حتى لا يستقيم لهم هذا السؤال.

وجه آخر، وهو أنه لو كان الانتقال جائزًا على الأعراض لم يَخْلُ إما أن يكون على وجه الوجوب أو لا يكون كذلك. وبطل أن يكون على وجه الوجوب، لأنه لو وجب ذلك في وقت وجب [في] جميع الأوقات، لأنه إنما وجب ذلك لأمر يرجع إلى نفسه وذاته، وخروج الموصوف عن صفة الذات لا يجوز. وبطل أن يكون ذلك على وجه الجواز، لأنه لو كان كذلك لم يخل من معنًى، وذلك المعنى لا يخلو إما أن يحلّه أو يحلّ محلّه أو يوجد لا في محلّ. لم يجز أن يحلّه، لأن العرض لا تحيّز له. وبطل أن يحلّ محلّه، لأنه لا يكون له اختصاص بهذا العرض دون غيره من الأعراض. وبطل أن يكون لا في محلّ، لأنه لا يختصّ به، لأن العدم لا يوجب اختصاصًا، فلم يبق إلّا أن يكون الانتقال محالًا على الأعراض.

فصل

والدليل على أن القديم لا يجوز عليه العدم مبني على أمرين، أحدهما أن القديم قديم لذاته، والثاني أنه لا يجوز خروج الموصوف عن صفة الذات. والدليل على [أن] القديم قديم لذاته أن كل صفة يستحقّها الموصوف لا يخلو إما أن يكون لذاته أو لأمر يرجع إلى ذاته أو لمعنًى أو للفاعل، إذ لا وجه | [٢٧أ] هاهنا يستحقّ الصفة لأجلها إلّا هذه الوجوه. ولا يجوز أن يكون لمعنًى، لأن ذاك المعنى لا يخلو إما أن يكون معدومًا أو موجودًا، فإن كان موجودًا فلا يخلو إما أن يكون قديمًا أو محدثًا. وبطل أن يكون معدومًا، لأن المعدوم لا اختصاص له بذات دون ذات، ولا يجوز أن يكون قديمًا لمعنًى قديم لأربعة أوجه، أحدها أنهما يشتركان في القدم، فليس أحدهما بأن يكون علةً في الآخر بأولى من أن يكون الآخر علةً فيه، [والثاني أنه لو احتاج في كونه قديمًا إلى معنًى لكان ذلك يحتاج إلى معنًى آخر، وكذلك الثاني والثالث إلى ما لا نهاية]، والثالث أن القديم واجب الوجود، فلو قلنا أنه مع وجوبه يحتاج إلى معنى

---

٩ يخلو] نخلوا | محلّ] + له ١٠ لأنه] + صح والثاني لو احتاج في كونه قديمًا إلى معنى لكان ذلك يحتاج إلى معنى آخر وكذلك الثاني والثالث إلى ما لا نهاية له ١٦ يخلو] نخلوا ١٧ يكون] تكون ١٨ يخلو[1]] نخلوا | يخلو[2]] نخلوا ١٩ بذات] فذات ٢١ والثاني... ٢٣ نهاية] إضافة من ورقة 26ب:12-10

آخر لاحتاج ذلك المعنى إلى معنًى آخر، لأنه لا بدّ من أن يكون للمعنى صفة واجبة، فيحتاج إلى معنًى آخر، فيتسلسل إلى ما لا نهاية له من المعاني. والرابع أن العلماء أجمعوا على التفرقة بين الصفات الجائزة والواجبة فقالوا: الجائزة تحتاج إلى معنًى والواجبة ما يستغني عن معنًى، فلو قلنا أن القديم مع وجوب وجوده يحتاج إلى معنًى لبطل التفرقة بين الصفات الجائزة والواجبة. ولا يجوز أن يكون لمعنًى محدَث، لأن المحدث يتراخى عن القديم، وما يتراخى عن غيره لا يجوز أن يكون مؤثرًا فيه، لأنه لا يجوز تراخي العلة عن المعلولات، لأن العلة تؤثر في الصفات. فلو قلنا أن المعلول حصل والعلة متراخية عنه كان في ذلك استغناء المعلول من العلة. ولا يجوز أن يكون بالفاعل، لأن الفاعل يتقدمه، والقديم ما لا يتقدمه أحد، فكونه قديمًا بالفاعل يوجب نقص القديم وإخراجه عن كونه قديمًا. | [٢٧ب] فإذا بطلت هذه الوجوه الثلاثة ثبت أنه قديم لذاته أو لأمر يرجع إلى ذاته على اختلاف الشيخين. والدليل على أن خروج الموصوف عن صفة الذات لا يجوز أنا لو جوّزنا ذلك كان فيه قلب الجنس، وانقلاب الجنس لا يجوز.

فإن قيل: القديم يجوز أن يكون قديمًا لذاته ويخرج عن كونه قديمًا. ونجوّز ذلك كما نقول في المحدث أنه صفة راجعة إلى ذاته ويجوز خروجه عن صفته الذاتية وهو العدم، قلنا: لا نسلّم أن كونه محدثًا صفة فضلًا عن أن تكون ذاتيةً أو معنويةً. والدليل عليه أن صفة الذات ما لا يشترك فيه المختلف، والحدوث يُشتَرك فيه. وأيضًا، فإن صفات الذات ما به تماثل الذات مماثله وتخالف مخالفه، والمحدث لا يخالف القديم بكونه محدثًا، وإنما يخالفه بصفات أُخَر بخلاف القديم، فإنه يخالف المحدَث بكونه قديمًا. يدلّ عليه أن المحدث قبل حدوثه يخالف القديم، وهو في حال كونه معدومًا، فلو كان الاختلاف لأجل الحدوث لما خالفه قبل حدوثه ووجوده.

فإن قيل: لا يجوز أن يكون القديم قديمًا لذاته، لأن المرجع فيه إلى الوجود، وبالوجود لا يقع التماثل والاختلاف، قلنا: صفة الذات ليست مجرّد الوجود على أصل أبي علي، بل هو وجود بصفة، وهي أن يكون لا أول لوجوده، وعلى قول أبي هاشم صفة الذات واحدة، وكونه قادرًا عالمًا حيًّا مقتضاة عنها. فإن قيل: فعلى قول أبي هاشم يجوز خروج القديم عن كونه قديمًا، | [٢٨أ] لأنه من مقتضى صفته وليس من صفة الذات على الحقيقة، قلنا: بلى، القدم من مقتضى صفة الذات، ولكن كما لا يجوز خروج الموصوف عن صفة الذات لا يجوز

---

٨ المعلول] للمعلول ١٣ عن] من | نقول] يقول ١٤ العدم] القديم ٢١ لأن] ان ٢٥ وليس] ليست

خروجه عن مقتضاها إذا لم يكن مشروطًا بشرط. وهكذا إذا كان مشروطًا بشرط لا يجوز خروج الموصوف عنه مع وجود الشرط. ألا ترى أن الجوهر، كما لا يجوز خروجه عن كونه جوهرًا لا يجوز خروجه عن كونه متحيزًا مع الوجود؟

فصل

قال السيد رحمه الله: اعلم أن قولنا أن خروج الموصوف عن صفة الذات لا يجوز لا يحسن إلّا بتقديم فصل عليه، وهو أن صفات الأجناس لا يجوز أن تكون بالفاعل والمعنى، وإنما تكون للذات. والدليل عليه أن المخالف إن كان يعني [بقوله] أن السواد بالفاعل أنه يجب كونه سوادًا، ولا يقدر على تغييره الفاعل، ولكن مع هذا يقول: هو بالفاعل، فهذا خلاف في عبارة. والدليل على بطلانه أن معنى قولنا: هو بالفاعل، أنه يقدر على تصريفه وتغييره حتى لو أراد أن يجعله بياضًا قدر عليه. فلو أراد المخالف بقوله أن السواد بالفاعل أنه يقف على اختياره حتى لو شاء أن يجعله بياضًا قدر عليه، فهذا خلاف في المعنى حقيقةً. والدليل على بطلانه [أنه] لا يخلو إما أن يكون لذاته أو لما هو عليه في ذاته [أو لوجوده] أو لوجوده على وجه أو لحدوثه [أو لحدوثه] على وجه أو لعدمه أو لعدم معنًى أو للفاعل أو لحدوث معنًى.

فإن قال: لذاته أو لما هو عليه في ذاته، فهو ما قصدناه وأردناه. ولا يجوز أن يكون لوجوده، لأنه يؤدّي إلى أن يكون جميع الموجودات سوادًا. ولا يجوز أن يكون لوجوده | [٢٨ب] على وجه، لأنه ليس هاهنا وجه يعقل وجود السواد عليه فيكون سوادًا، وإذا لم يوجد عليه لا يكون سوادًا. ولا يجوز أن يكون لحدوثه، لأن هذا يؤدّي إلى أن تكون جميع المحدثات سوادًا. [ولا يجوز أن يكون لحدوثه على وجه، لأنه ليس هاهنا وجه يعقل حدوثه عليه فيكون سوادًا]، وإذا لم يحدث عليه لا يكون سوادًا حتى يقال أنه سواد لحدوثه على وجه. ولا يجوز أن يكون سوادًا لعدمه، لأن العدم يقطع الاختصاص ويزيل الإيجاب، فيستحيل أن يكون موجبًا لكونه سوادًا، ولأن عدمه لو أوجب كونه سوادًا أوجب عدم جميع الذوات كونها سوادًا إذ العدم في الجميع على وجهٍ واحدٍ. ولا يجوز أن يكون لعدم معنًى، لأنه لا اختصاص له ببعض الذوات دون بعض. ولا يجوز أن يكون لوجود معنًى، لأنه لو كان كذلك لجاز أن يختار الفاعل إيجاد المعنى الذي به يصير سوادًا والذي به يصير بياضًا. وأيضًا، فإنه لا يخلو إما أن يحلّه ذلك المعنى أو لا يحلّه ويوجد لا في محلّ أو يحلّ محلّه. ولا

٩ وتغييره] وبعتبره ١٢ يخلو] بخلوا ١٤ وأردناه] اوردناه ٢١ عدم] عدمه ٢٥ يخلو] نخلوا | ويوجد] او يوجد

يجوز أن يحلّه، لأنه يؤدّي إلى قلب الجنس. ولا يجوز أن يوجد لا في محلّ، لأنه لا يكون له اختصاص ببعض الذوات. ولا يجوز أن يحلّ محلّه، لأنه لا يكون له اختصاص ببعض ما يحلّ ذلك المحلّ دون بعض، فبطل الجميع، ولأنه لو كان لوجود معنًى لكان ذلك المعنى موصوفًا بصفة، ولا يكون موصوفًا بتلك الصفة إلّا لمعنًى آخر فيتسلسل إلى ما لا نهاية له. ولا يجوز أن يكون بالفاعل، لأنه كان يجوز أن يجعل ذاتًا واحدة سوادًا وحموضةً، | [٢٩أ] لأنه لا تنافي بينهما. ولو جاز ذلك لجاز أن يطرأ البياض على هذه الذات، فيكون معدومًا من حيث أنه سواد ويكون موجودًا من حيث أنه حموضة ولم يوجد ضدّها، فيؤدّي إلى أن يكون الشيء الواحد موجودًا معدومًا في حالة واحدة.

وطريقة أخرى، وهي أنه يجوز أن يختار إيجاد ذات واحدة سوادًا بياضًا. فإن قيل: هذا لا يجوز، لأن بينهما تنافي، قلنا: المنافاة عندك بالفاعل، فجوّز أن يجعله سوادًا بياضًا على وجه لا ينافي أحدهما الآخر.

وطريقة أخرى، وهي أنه لو جاز أن يكون بالفاعل لجاز أن يجعل الله تعالى ذاتًا واحدةً سوادًا كونًا تأليفًا. ولو صح منه هذا لصحّ من أحدنا أيضًا، لأن هذه الصفات أجمع بالفاعل. ومتى قدر أحدنا على أن يجعل الذات الواحدة على بعض هذه الصفات التي تتعلق بالفاعل قدر على أن يجعلها على جميعها. وهذا يؤدّي إلى أن يقدر أحدنا على الألوان، وهذا محال.

دليل آخر في أصل الكلام، وهو أن القديم واجب الوجود، لأنه لو كان بخلافه احتاج إلى موجدٍ يوجده. ومتى كان واجب الوجود لا يجوز عليه العدم والبطلان.

فإن قيل: ما أنكرتم أن يكون القديم واجب الوجود في الأزل ويجوز ورود العدم عليه فيما لا يزال، كما تقولون في المعدوم أنه واجب العدم فيما لم يزل، ويجوز عليه الوجود في ما لا يزال؟ قيل | [٢٩ب] له: قد أجاب أصحاب أبي هاشم عن هذا السؤال بأن القديم إنما كان واجب الوجود في الأزل لاختصاصه بصفة تقتضي كونه قديمًا، وتلك الصفة ثابتة فيما لم يزل، فيكون وجوده واجبًا معها، فاستوى الحالتان بخلاف المعدوم، إذ لم يكن للمعدوم في الأزل اختصاص بصفة لأجلها وجب عدمه حتى يكون حاصلًا فيما لا يزال أو لا يكون حاصلًا. يدلّ عليه أن مِن الأعراض ما يجب عدمه نحو الكلام والإرادة والكراهة وغيرها، ثم لا يجب اختصاصها بصفات حتى يكون وجوب العدم عليها لأجلها، إذ لو كان لها صفات توجب

٢ ما] مما ٤ آخر] أخر ٩ وهي] وهو ١٠ تنافي] تنافيا ١٣ لصحّ] الصح | من] ان ١٤ قدر] قد ١٧ الوجود] + في الأزل و (مشطوب) | يجوز] + وروده (مشطوب) | العدم] + عليه (مشطوب) ١٩ تقولون] يقولون | ما] + الازل (مشطوب) ٢٠ يزال] يزل

عدمها لم يجز وجودها قطّ. فلما لم يكن للمعدوم صفة توجب عدمه فيما لم يزل كان موقوفًا على الدليل. وأصحاب أبي علي أجابوا عنه بأن هذا نفي النفي ونفي النفي يكون إثباتًا، وإثبات المعدوم محال، فيتناقض هذا السؤال.

فصل في أن ما لم يخل من الحوادث يجب أن يكون محدثًا

قال السيد رحمه الله: اعلم أن ما لا يتقدّم على محدَثٍ معيّنٍ يكون حدوثه معلومًا ضرورةً، لأنه إذا علم كون زيد في الدار منذ شهر وعلم كون عمرو فيها معه من أول تلك المدّة علم ضرورةً أن مدة كونه فيها مدة كون زيد فيها. فأما ما لا يتقدم على الحوادث هل يجب أن يكون محدثًا؟ يُعلم باستدلال،| [٣٠أ] والدليل على ذلك أن القديم ما لا أول لوجوده، والمحدَث ما لوجوده أول. فإذا كان الجسم لا يخلو عنها، ولها أول في الوجود، كان للجسم أيضًا أول في الوجود، فلا يكون الجسم قديمًا، وإذا لم يكن قديمًا كان محدثًا.

فإن قيل: كما لا يجوز خلوّه عن الحوادث لا يجوز خلوّه عن الأعراض، ثم لا يدلّ على أنه عرضٌ، كذلك لا يدلّ على أنه محدَث، قيل له: إن الجسم لم يشارك العرض فيما له كان عرضًا وشارك الحوادث فيما له كان محدثًا، لأن الحوادث إنما صارت محدثة لأن لها أولًا في الوجود، فالجسم إذا لم يتقدم عليها فقد شاركها في هذا المعنى، ولم يشاركها فيما له كان عرضًا. هذا كما قلنا أن زيدًا وعمرًا، [إذا] ولدا معًا وعلم أن لزيد عشر سنين، علم أن سنّ عمرو هكذا. وهذا لا يقتضي أن أحدهما إذا كان قُرَشيًا كان الآخر مثله.

فإن قيل: كما لا يجوز انفكاك الجسم عن الحوادث فيما مضى لا يجوز انفكاكه الآن، ثم استحالة انفكاكه الآن لا تدل على حدوثه، فكذلك في الابتداء، قيل له: إن الجسم يتقدم على هذه الحوادث الآن. ولهذا لا تدلّ هذه الحوادث على حدوثه بخلاف ما مضى، فإن الجسم لم يتقدم على تلك الحوادث، فجاز أن تدل على حدوثه في تلك الحالة.

قال قاضي القضاة رحمه الله: المخالف في هذه المسألة بين طرفي نقيض، إما أن يقول أن هذه الحوادث التي حدثت في هذا الجسم لا أول لوجودها، فينتقض قوله: الحوادث، لأن الحوادث ما | [٣٠ب] لوجودها أول، وإما أن يقول أن الحوادث لوجودها أول، إلّا أن الجسم قديم ولا يتقدم على الحوادث مع قدمه، فيتناقض من هذا الوجه أيضًا.

---

١٤ له كان] كان له ١٧ كما] له ١٨ يتقدم] تقدّم ٢٢ الحوادث[1]] للحوادث | لا أول] الا اوّل، مع تصحيح الحوادث[2]] للحوادث

وجه آخر، وهو أن الجسم إذا لم ينفكّ عن محدَثٍ معينٍ كان محدَثًا، فكذلك إذا لم ينفكّ عن الحوادث، لأن حظّ الحوادث في الوجود مقدّر كما أن حظّ محدثٍ واحدٍ في الوجود مقدّر.

فإن قيل: يجوز أن يفارق حكم الآحاد حكم الجمل كما نقول في آحاد الأمّة مع جماعتهم في التواطؤ على الكذب والنسيان والخطأ، قيل له: إن بين الإثبات والتجويز مباينة. ألا ترى أن الواحد منا إذا قال في الحيوان: كل واحد من الزنج أسود، لا يصح نفي السواد عن جماعتهم، وإذا قال: يحتمل في خبر كل واحد من الزنج الخطأ والكذب، لا يصح ذلك في جملتهم وجماعتهم الذين دخلوا في خبر التواتر؟

قال السيد قدس الله روحه: إذا قال الواحد منا: كل واحد من الزنج أسود، ثم نفى السواد عن جماعتهم كان مناقضًا. وبمثله لو قال: يجوز الخطأ على آحاد الزنج ولا يجوز على جماعتهم، لم يكن مناقضًا، فدلّ على الفرق بين التجويز والإثبات. وذكر في الكتاب أنه يجب على زعمهم أنه يكون في الحوادث ما لا أول لوجوده، لأنا [لو] قدرنا بقاء الحوادث في الجسم لكان لا يؤمن من الحوادث ما وجد في الجسم | في الأزل، والجسم إذا كان موجودًا لم [٣١أ] يزل فيكون قديمًا. وفي هذا إبطال قولهم أنها حوادث.

دليل آخر، وهو أن من حقّ القديم أن يتقدم على الحوادث بما لو كان ثم أوقات كان لا تتناهى، فالجسم لم يتقدم على الحوادث بأوقاتٍ لا تتناهى، ولأن الجسم لو كان قديمًا ولم يخل من الحوادث لكان الحوادث لا نهاية لها على ما يزعمون. وهذا لا يخلو إما أن يراد به أن لا نهاية لها في الوجود أو لا نهاية لها من حيث الأجزاء أو لا نهاية لها من حيث العدّ وما يرجع إلى فعل العادّ. والأول باطل، لأنا بيّنّا أن لهؤلاء أولًا والعدم سابق عليها، والثاني باطل لأن الفراغ قد أتى عليها. والثالث باطل، لأن العدّ تابع للأجزاء، فإذا كان لها نهاية من حيث الأجزاء فيكون لها نهاية من حيث العدّ.

دليل آخر، وهو أن الفعل إنما يصح وجوده في الماضي على الحدّ الذي يصح وجوده في المستقبل. ألا ترى أنه لما لم يصح وجود الفعل في المستقبل من غير قادر لم يصح في الماضي، ولما تعذّر وجود الفعل مع إيجاد الضدّين في المستقبل تعذّر في الماضي؟ وفي علمنا بأنه يتعذر إيجاد ما لا نهاية له دليل على أنه تعذر في الماضي.

---

٢ عن] + محدث معين (مشطوب)   ٧ لا] ولا   ١٠ كان] لم يكن + (حاشية): أظنه كان | مناقضًا] + فدّل على الفرق   ١٢ الحوادث[1]] للحوادث | بقاء] نفا   ١٣ من] في | وجد في] وحده   ٢١ لها] لا   ٢٤ المستقبل] + من غير (مشطوب)   ٢٥ تعذر] نتعّذر

دليل آخر، وهو أن الحوادث تحتاج إلى محدِث يتقدم على المحدَث، لأنه إنما يصح منه وجود الفعل لكونه قادرًا، والقادر لا بدّ من أن يكون متقدمًا على فعله ليصح منه وجود الفعل، | [٣١ب] لأن الفعل ينتهي إليه، وما يتقدمه الشيء لا يكون قديمًا.

فإن قيل: أليس الجسم لا يخلو عن الأعراض التي لا تبقى ولا يجب أن لا يكون باقيًا؟ فكذلك لا يخلو عن الحوادث ولا يجب أن يكون محدثًا، قيل له: على مذهب أبي هاشم يجوز خلوّ الجسم عن جميع الأعراض إلّا عن الكون، والكون مما يبقى. ثم إنما كان كذلك لأن الجسم لم يشارك ما لا يبقى فيما لأجله صارت محدثة، فكذلك قلنا أن الجسم يجب أن يكون محدثًا.

فإن قيل: إن الباقي يكون باقيًا وإن لم يتأخر عن جميع ما لا يبقى، فما أنكرتم أن يكون الجسم قديمًا وإن لم يتقدم على جميع الحوادث؟ قيل له: معنى قولنا أن الشيء باقٍ أنه موجود لم يتجدد وجوده حالة الإخبار عن كونه باقيًا، فإذا قلنا أنه باقٍ وإن لم يتأخر عن فناء الشيء المعين الذي لا يبقى، فإنه يصح بخلاف القديم، فإنا إذا قلنا أن الجسم قديم وإن لم يتقدم على هذا المحدث المعيّن يكون مناقضة.

فإن قيل: عندكم يصح حدوث فعل بعد حدوث فعل إلى ما لا آخر له، كحركة أهل الجنّة، فجوّزوا حدوث فعل إلى ما لا أول له. قال القاضي رحمه الله: أورد هذا السؤال على أبي الهذيل رحمه الله، فلم يتّفق له الجواب، فارتبك فقال: إن أهل الجنّة يصيرون إلى سكونٍ دائمٍ يلتذّون به. وظهر له الجواب بعد ذلك، فرجع عن هذا الارتباك.

قال السيد الإمام أبو طالب رضي الله عنه: يمكن أن يورَد هذا السؤال على وجه آخر فيقال: | [٣٢أ] عندكم يصح وجود الفعل على وجه يحدث بعده أفعال لا تتناهى، فجوّزوا حدوث الفعل على وجه يكون قد وجد قبله ما لا نهاية له، قيل له: إذا علّق الفعل بحدوث ما لا نهاية له يصح حدوث الفعل في الحال، وإذا علّق بوجود ما لا نهاية له قبله لا يصح وجود الفعل في الحال. بيانه: إذا قال: لا أدخل هذه الدار إلّا وأدخل بعدها دارًا أخرى إلى ما لا نهاية له، فإنه يصح وجود الدخول في الدار في الحال على موجب اليمين. ولو أنه قال: لا أدخل هذه الدار إلّا وأدخل دارًا أخرى قبلها إلى ما لا نهاية له، فإنه لا يصح منه الدخول في الدار قطّ. والحاصل أن تجويز فعل بعد فعل إلى ما لا آخر له لا ينقض حقيقة الفعل

١ محدِث] المحدث ٢ لكونه...٣ الفعل[1]] مكرر في الأصل ٦ لأن] إضافة في الهامش ١١ وجوده] وجود

والفاعل، وتجويز فعل قبل فعل إلى ما لا أول له ينقض حقيقة الفعل والفاعل، فدلّ على الفرق بينهما، وبالله التوفيق.

باب في إثبات المحدِث

قال السيد الإمام رضي الله عنه: قد بيّنّا أن الأجسام محدثة، فنحتاج في هذا الباب إلى استدلال ثانٍ، ولا نكتفي بالاستدلال الأول، لأن لقائل أن يقول أن هذه الأجسام حدثت بنفسها من غير محدِث أحدثها. ولك في إثبات المحدث دليلان، أحدهما أن هاهنا حوادث وأنها تحتاج إلى المحدث وتتعلق به لأجل الحدوث، والثاني أن هذه الأجسام حدثت مع جواز أن لا تحدث، فوجب أن يكون ذلك لأمر، وذلك الأمر لا يخلو إما أن يكون علةً أو فاعلًا. وبطل أن يكون علة لما بينّا من قبل، فلم يبق إلّا أن يكون فاعلًا. أما الدليل الأول، فمضى على أربعة فصول، أحدها أن هاهنا حوادث، والثاني أنها تتعلق | [٣٢ب] بالمحدث، والثالث أنها تحتاج إلى المحدث لأجل الحدوث، والرابع أن ما شاركها في الحدوث يجب أن يكون مشاركًا لها في الحاجة إلى المحدِث.

أما الفصل الأول، وهو أن هاهنا حوادث فقد ذكرناها. وأما الثاني، وهو أنها تتعلق بالفاعل، فالدليل على ذلك أن هذه الأفعال يجب وقوعها بحسب قصدنا وداعينا، ويجب انتفاؤها بحسب كراهتنا وصارفنا مع سلامة الأحوال، فوجب أن تكون متعلقة بنا. ألا ترى أن فعل زيد ما لم يجب وقوعه بحسب قصد عمرو وداعيه لم يكن من فعل عمرو ولم يتعلق به؟ ولا يلزم [على ذلك] فعل العبد مع المولى، لأنا قلنا: يجب وقوعه على حسب قصدنا ودواعينا. وهاهنا لا يجب لجواز أن يقع خلافه بأن لا يطيعه، بل يصير العبد عاصيًا، ولا يلزم على هذا فعل الملجأ مع الملجئ، لأنا قلنا: مع سلامة الأحوال، ولأنه يجوز أن يقع خلافه بأن لا يطيعه، ولا يلزم عليه فعل الله سبحانه وتعالى على مراد أهل الجنّة في العقبى، حيث يجوز أن يقع خلافه، وإن دخل ذلك في حدّ الظلم، لأن الله تعالى قادر على الظلم عندنا، إلّا أنه لا يفعله بما ثبت لدينا من حكمته.

فإن قيل: ما أنكرتم أن الله تعالى هو الخالق لهذا القصد، ثم يخلق هذا الفعل عقيبه فلا يدلّ على أنه فاعل؟ قيل له: في تصحيح هذا السؤال إبطال له، لأنا لا نعلم أن في الغائب محدثًا يحدث الأفعال إلّا | [٣٣أ] إذا علمنا ذلك في الشاهد، وهو كما قال أصحابنا لمن قال: ما

---

٦ يخلو] تخلوا   ٩ شاركها] شاركه   ١٠ لها] له   ١١ أنها تتعلق] انه نتعلق   ٢٠ يفعله] يفعل   ٢٢ قيل له] الجواب قيل له   ٢٣ يحدث] بحدوث

أنكرتم أن يكون هذا القرآن من كلام الملك والجنّ؟ فقالوا: في تصحيح هذا السؤال إبطال له، لأنا لا نعلم الملك والجنّ إلّا بالقرآن، فإذا جوّزنا أن يكون القرآن من كلامهما لم نفرقهما، فيكون في تصحيح هذا السؤال إبطال له.

فإن قيل: إنما يستقيم هذا الجواب إذا كان طريق معرفة الله سبحانه هذه الدلالة. فأما إذا كان لمعرفة الله تعالى طريقة أخرى على ما نبيّنه فلا، قيل له: لا طريق لنا في إثبات المحدث غير هذه الدلالة. وسنبيّن أنه لا بدّ في تلك الدلالة من إثبات المحدِث في الشاهد.

فإن قيل: قولكم: الدليل على أنه يتعلق بنا وقوعه بحسب قصدنا وداعينا يؤذن بأنه إذا وقع من غير القصد لم يكن متعلقًا بنا، وهو فعل الساهي والنائم، قيل له: هذا عكس العلة فلا يلزم، ثم الجواب أن فعل الساهي والنائم يتعلق بقدرتهما. ولهذا يحصل بحسبها، يقلّ بقلّتها ويكثر بكثرتها.

فإن قيل: النائم لا قدرة له، لأن النوم يزيلها، قيل له: إن النوم لا يزيل القدرة، وإنما يزيل العلم. يدلّ عليه أن النوم يزيل العلم، فلا يجوز أن يزيل القدرة، لأن الشيء إنما ينفي الضدَّين أو المثلَين، والعلم والقدرة مختلفان، والشيء لا ينفي المختلف. يدلّ عليه أنه لو كان النوم يضادّ القدرة لوجب أن القادر إذا انتبه من نومه يحتاج إلى قدرة مجدّدة، ويدلّ عليه أنه لو جاز ذلك لجاز أن ينام الرجل وهو من أقوى القادرين، وينتبه وهو من أضعف العاجزين. وفي علمنا بخلافه دليل على بطلان ما قالوه.

[٣٣ب] ومن أصحابنا من حرّر هذا الدليل على وجه آخر، فقال: لو | كان هذا الفعل متعلقًا بنا، لم نحتج إلى زيادة فيما هو عليه الآن من وقوعه بحسب قصدنا وداعينا وانتفائه بحسب صارفنا وكراهتنا، وقد وجد ذلك الآن، فوجب أن يكون فعلًا لنا، وعلى هذا الوجه فإنه يسقط أكثر أسئلتهم التي ذكرناها.

فإن قيل: لو كان كذلك لاحتاج إلى أكثر من هذا، وهو أنه كان إجزاؤه بالفاعل حتى لا يوجد أكثر مما يحتاج إليه ولا يزيد ولا ينقص على ذلك، قيل له: لو كان يتعلق إجزاؤه بالفاعل لم يفتقر إلى أكثر من هذا فيما يرجع إلى القدرة، فأما حصول القدر الذي يحتاج إليه من غير زيادة ولا نقصان، فذلك راجع إلى غير القدرة وهو العلم، فإنه ليس بعالم لذاته حتى يكون عالمًا بأجزاء الفعل، وعدم العلم لا يخرج الفعل من أن يكون فعلًا.

---

٥ نبيّنه] بينه ١٢ ينفي] ىنفى ١٨ وقوعه] وقوفه ٢١ إجزاؤه] اجزاه ٢٢ مما] ما ٢٣ يفتقر] ىفتقره ٢٤ غير[2] غيره | العلم] العالم

والدلالة الثانية في إثبات المحدث أن هذه الأفعال حصلت وتجدّدت في أوقات كان يجوز ألّا تتجدد فيها، فكان يجب أن يكون تجددها لأمر ما. ثم لا يخلو ذلك الأمر من أن يكون فاعلًا أو علةً، وبطل أن يكون علة لما بيّنّا أن الموجود لا يكون موجودًا لمعنًى، فلم يبق إلّا أن يكون فاعلًا. قال القاضي: إلّا أنه لا بدّ لنا في هذه الدلالة من إثبات المحدِث في الشاهد، لأن لقائل أن يقول أن حدوث هذه الأفعال في هذه الأوقات كانت واجبةً، فنحتاج إلى أن نقول أن هذا لا يصح، لأن الأمر الذي يتعلق بالفاعل يكون موقوفًا على اختياره، إن شاء أوقع وإن شاء لم يوقع، فيكون جائزًا ولا يكون واجبًا، فلا بدّ من إثبات المحدث في الشاهد. قال: ولهذا قال أصحابنا أن من لم يعرف الفاعل في الشاهد لم | يعرف الله تعالى، وكان [٣٤أ] جاهلًا بالله تعالى، لأنه أفسد على نفسه الطريق الذي يُعلم الصانع تعالى به. ولهذا ذهبوا إلى تكفير المجبرة، لأنهم لا يعلمون الله تعالى.

فصل

والدليل على أنه يتعلق بنا لأجل الحدوث أن دليل التعلّق والاحتياج هو الحدوث بحسب قصدنا وداعينا والانتفاء بحسب صارفنا وكراهتنا، فوجب أن يكون الاحتياج لأجل الحدوث. ألا ترى أن دليل كون الذات عالمًا هو الفعل المحكَم المتقن [لما] كان احتياجه إلى العالم لأجل الإحكام والإتقان؟

دليل آخر، وهو أنه لا يخلو إما أن يكون تعلّقه لأجل عدمه أو لأجل بقائه أو لأجل حدوثه. وبطل الأول، لأنه كان قبل ذلك معدومًا ولم يتعلق بنا، وبطل الثاني لجواز بقائه حال خروج الفاعل عن كونه قادرًا، فلم يبق إلّا أن يكون لأجل الحدوث. فإن قيل: ما أنكرتم أن يكون لأمر آخر؟ قيل له: لا يجوز تعليق الحكم بأمر مجهول، إذ لو جاز ذلك لجاز تعليق الحكم بعلة مجهولة، وذلك لا يجوز. فإن قيل: ما أنكرتم أنه يحتاج إلينا لأجل الكسب؟ قيل له: الكسب غير معقول، فلا نتكلم [فيه] ما لم يتبين لنا معنى الكسب أولًا.

دليل آخر، وهو أن المحدَث إنما يفتقر إلى الفاعل حال الحدوث، لا في حالة البقاء ولا في حالة العدم، فوجب أن يكون تعلقه لأجل الحدوث، كما أن الحركة لأجل التحرّك.

دليل آخر، وهو أن الشيء لو كان | دائم العدم لم يحتج إلى الفاعل، وإذا كان دائم [٣٤ب] الوجود لا يحتاج إلى الفاعل بأن يكون قديمًا، وإذا كان جائز الوجود يحتاج إلى الفاعل، فنعلم

---

٢ يخلو] نخلوا   ١٢ الحدوث[2]] للحدوث   ١٤ عالمًا] + كان   ١٦ يخلو] نخلوا

أن الاحتياج إلى الفاعل لأجل الحدوث. وإذا ثبت أن هذه الأفعال إنما تحتاج إلى الفاعل لأجل الحدوث ثبت احتياج كل ما شاركها في الحدوث إلى المحدث، لأن الاشتراك في العلة يوجب الاشتراك في الحكم.

فإن قيل: ما أنكرتم أن العرض هو الذي يحتاج إلينا ويتعلق بنا، لأن أفعالنا أعراض، فأما الجسم، فليس كذلك لأنه مخالف، فلا يحتاج إلى الفاعل؟ قيل له: إن الاختلاف الذي بين الجسم والعرض ليس بأكثر من الاختلاف الحاصل بين الأعراض [التي] تتعلق بنا مع اختلافها، فكذلك الجسم جاز أن يتعلق بالفاعل.

فإن قيل: ما أنكرتم أن يكون الخالق لهذه الأجسام والأعراض بعض الأجسام بأن فوّض الله تعالى ذلك إليه، من ملك أو نبيّ أو إمام؟ قيل له: لو جاز ذلك لم يخل ذلك الجسم إما أن يكون يفعله وهو قادر عليه أو يفعله من غير أن يكون قادرًا عليه، وهذا باطل لاستحالة وجود الفعل من غير القادر. ولو فعلها وهو قادر لم يخل إما أن يكون قادرًا لذاته أو قادرًا للمعنى أو قادرًا لا للذات ولا للمعنى ككون الله تعالى مدركًا. وبطل الأول، لأنه لو كان قادرًا لذاته لكان مقدوراته غير متناهية كالقديم تعالى فكان يمكنه | أن يمانع القديم. [٣٥أ]

فإن قيل: ولم قلتم أنه لو كان كذلك لكان مقدوراته غير متناهية؟ قيل له: لأن المقدور تابع للقدرة، فانحصاره لانحصار القدرة. ولو جاز ذلك لكان المصحّح له كون الذات حيًّا، وكونه حيًّا لا تعلق له ببعض المقدورات دون بعضٍ، فجاز أن يتعلق بما لا نهاية له، وإذا جاز ذلك وجب.

فإن قيل: أليس في قولكم أنه تعالى لا يقدر على فعل أحدنا، ولا يدلّ ذلك على أنه ليس بقادر لذاته؟ فما أنكرتم أن يكون هذا الجسم قادرًا لذاته وإن كان لا يقدر على ما لا يتناهى؟ قيل له: إن القديم تعالى قادر على جنس فعلنا، وإنما لا يقدر على عين فعلنا وعلى عين ما نقدر عليه لأمر عائد إلى المقدور، لأنه لو قدر عليه لكان مقدورًا بين قادرين وذلك لا يجوز.

وجه آخر، وهو أنه لو كان قادرًا لذاته لوجب أن يكون جميع أجزائه قادرًا، لأن صفة الذات ترجع إلى الآحاد لا إلى الجمل، ككون الجسم متحيزًا، فيؤدّي هذا إلى أن يمانع بعض أجزائه بعضًا، وذلك محال.

وجه آخر، وهو أنه لو كان قادرًا لذاته لكان مثلًا للقديم تعالى، لأن الاشتراك في صفة الذات يوجب التماثل، والقديم تعالى لا مثل له.

---

١ إنما...الفاعل[2]] مكرر في الأصل ٢ الاشتراك] اشتراك ٤ أعراض] العرض ١٣ متناهية] مشاهيه ١٤ متناهية] مشاهيه ١٦ تعلق] يعلق ٢٠ فعلنا[1]] فعلها

قال السيد الإمام رضي الله عنه: ولم يذكر في الكتاب الوجه في أنه لا يجوز أن يكون | [٣٥ب] قادرًا لا لذاته ولا لمعنى، إلّا أنا إذا أبطلنا كونه قادرًا لذاته فقد دخل فيه هذا القسم، غير أنا نقرر ذلك بالدليل فنقول: لا يجوز أن يكون على هذا الوجه، لأن هذا مقتضى صفة ذاته والاشتراك في مقتضى صفة الذات يوجب التماثل بواسطة أنه يوجب الاشتراك في صفة [الذات]، والاشتراك في صفة الذات يوجب التماثل، فيؤدّي هذا إلى أن يكون مثلًا للقديم تعالى، وهذا لا يجوز.

وبطل أن يكون قادرًا لمعنى وهو القدرة، لأنه لو كان القادر بالقدرة قادرًا على فعل الجسم لكان أحدنا قادرًا على فعل الجسم، لأن القدرة وإن اختلفت فالمقدورات تتجانس، لأن المفعول بقدرة جاز أن يُفعل مثله بسائر أنواع القدر. وفي علمنا بأن أحدًا منا لا يقدر على خلق الجسم دليل على أنه لا يقدر على ذلك الجسم أيضًا.

فإن قيل: ما أنكرتم أن الواحد منا إنما لا يقدر على فعل الجسم لعدم العلم بإيجاده، لا لأنه غير قادر عليه؟ قيل له: إن عدم العلم لا يمنع من إيجاد جنس الفعل، وإنما يمنع إيجاده على وجه الإحكام.

وجواب آخر، وهو أن أحدنا لو حصل له العلم بالجسم بجميع صفاته وجهاته ما كان يقدر على إحداثه أيضًا، فبطل ما قال.

فإن قيل: ما أنكرتم أن أحدنا إنما لا يقدر على ذلك لعدم الآلة؟ قيل له: إن عدم الآلة لا يمنع إيجاد جنس الفعل على ما ذكرنا في عدم | [٣٦أ] العلم.

وجواب آخر، وهو أن هذا تعليق الحكم بآلة مجهولة، فيكون بمنزلة تعليقه بعلةٍ مجهولةٍ، وذلك لا يجوز.

فإن قيل: ما أنكرتم أن أحدنا إنما لم يقدر عليه، لأنه يتلاشى ولا يلتئم؟ قيل له: لو كان كذلك لوجب إذا أدخل يده في وعاء وأحدث الجسم فيه أن يمكنه ذلك، وقد علمنا خلافه.

فإن قيل: ما أنكرتم أن أحدنا إنما لا يقدر عليه، لأنه لا يجد في العالم متّسعًا، إذ ليس في العالم خلاء، قيل له: ليس كذلك، لأن في الدنيا خلاء.

---

١ الوجه] + في ٣ نقرر] نقرّد | مقتضى] يقتضي ١٣ على...الإحكام] على وجه دون وجه ١٤ بجميع] لجميع
١٦ قيل[1]] قال ٢٠ لأنه] لا | يلتئم] يلتم

فصل

اتصل بنا الكلام إلى أن في العالم خلاء خلافًا للفلاسفة. والدليل على ذلك أنه لو لم يكن في العالم لما قدر أحدنا أن يغرز إبرة في زقّ مملوء ريحًا، وقد علمنا خلافه.

فإن قيل: عند الغرز يخرج من الهواء والريح بمقداره، قيل له: لو خرجت لأدركناها بحال، وقد علمنا خلافه. وقد استدل الشيخ أبو هاشم في هذا بما قد ثبت أن أحدنا يضع القارورة في الماء فيدخل فيها الماء وتبقبق. ولو مصّ القارورة ثم وضعها في الماء لم تبقبق، فدلّ على أن فيها هواء إذا مصّها دخل الماء فيها من غير تعب، وقبل المصّ تخرج أجزاء الهواء عنها وتدخل أجزاء الماء فيها. واستدل الشيخ أبو علي فيه بأن أحدنا يقدر أن يحرّك يمنة ويسرة. ولو لم يكن خلاء لما قدر عليه، كما لو كان حواليه أجسام.

فإن قيل: إذا تحرّكت تدافع أجزاء الهواء بعضها بعضًا، وكذلك إلى أقصى العالم، قيل له: لا يصحّ من وجهين، أحدهما أنه لو تدافعت لأدركناها ونحن لا ندركها، والثاني أن على أصلهم أن الحركة لا تجوز إلّا على مكان، ولا مكان بعد العالم، فكان | يجب أن يدفع الجزء الأخير [٣٦ب] في أقصى العالم الذي يليه وكذلك صاحبه إلى أن يتصل بالجزء المتصل به فيمنعه من الحركة. واحتج المخالف بما ثبت أن سراقة الماء إذا ملئت ماء ووضع اليد على أعلاها لم ينصبّ الماء بما في أسفلها من الثقب. ولو رفع اليد عنه لانصبّ، فدلّ على ذلك، لأن يده تمنع عن دخول الهواء فيها وما تحتها من الهواء يدفع الماء الذي فيها، فلا ينصبّ. وإذا رفع اليد دخل أجزاء الهواء، فينصبّ الماء بقدرها، قيل له: هذا ليس كما ذكرت. ألا ترى أن الزئبق لو كان فيها بدل الماء انصبّ؟ ولو كان كما قلت استوى الحالتان. وكذلك لو كانت الثقب واسعة انصبّ، فلو لم تكن مملوئة أيضًا انصبّ، وإنما المعنى في ذلك أن الهواء حارّ يابس يصعد، والماء بارد رطب ينحدر، فيدفع الهواء الذي هو تحت القارورة من انصبابه. وإذا اتسع الثقب أو رفع يده عن أعلاها دخل فيها أجزاء الهواء، فينصبّ الماء مع أجزاء الهواء.

دليل آخر على أن أحدنا لا يقدر على فعل الجسم أنه لو كان قادرًا لكان إما أن يفعله مباشرًا أو مولدًا. وبطل الأول، لأنه يؤدّي إلى وجود جسمين في محاذاة واحدة، وهو محلّ القدرة. وبطل الثاني، لأن الذي يولد هو النظر والكون والاعتماد، ونحن نفعل هذه الأشياء ولا تحصل منها الأجسام، فدلّ على أنا لا نقدر على فعل الجسم.

---

٩ أجسام] اجسامًا ١٣ وكذلك] + احدهما ٢٣ محاذاة] محاذات

قال السيد الإمام رضوان الله | عليه: وهذه الدلالة مبنية على أصلين، أحدهما أن القدر [٣٧أ] مختلفة، والثاني أن المقدورات متجانسة حتى أن ما يفعل بقدرة جاز أن يفعل جنسه بقدرة أخرى. والدليل على أن القدر مختلفة أنها لو كانت متماثلة لأدّى إلى أن تتعلق قدرتان بمقدورٍ واحدٍ، وذلك لا يجوز لجواز أن توجد إحداهما في زيد والأخرى في عمرو، فيؤدّي إلى أن يكون مقدور واحد بين قادرين، وذلك لا يجوز لجواز أن يريد أحدهما حدوثه والآخر عدمه، فيؤدّي [إلى] أن يكون الشيء الواحد موجودًا معدومًا في حالة واحدة، وذلك لا يجوز.

دليل آخر على أن القدر مختلفة أنها لو كانت متماثلة لكان العاجز عن بعض المقدورات عاجزًا عن جميع المقدورات، لأن الشيء ينفي جميع أضداده إذا طرأ عليها. ألا ترى أن السواد الطارئ على أجزاء البياض يجب أن يرفع جميعه؟

فإن قيل: ما أنكرتم أن العجز يرفع ما وجد فيه القدرة ولا يرفع غيره، كما أن السواد إنما يرفع البياض عن المحلّ الذي حلّ فيه السواد، لا في غيره؟ قيل له: إن العجز والقدرة إنما يتضادّان على الجملة، لا على المحلّ، فإذا رفع بعضه رفع جميعه. وأما السواد والبياض فإنهما يتضادّان في المحلّ فيقتصران عليه. وهذا مبني على أن العجز معنًى. ولأبي هاشم في ذلك اختلاف سنذكره | إن شاء الله في موضعه. [٣٧ب]

والدليل على أن المقدورات متجانسة أنها لو كانت مختلفة لجاز أن يقدر أحدنا على الخروج يمنةً ولا يقدر عليه يسرة، فيؤدّي ذلك إلى أن لا يفرق الإنسان بين حركة المرتعش وبين حركة المختار، وذلك لا يجوز.

دليل آخر على أن أحدنا لا يقدر على فعل الجسم أنه لو قدر عليه لكُنّا نعرفه على الجملة لكون أحدنا مريدًا كارهًا حتى يصح الأمر به والنهي عنه، وقد علمنا خلافه.

فإن قيل: ما أنكرتم أن القدرة التي لذلك المفوّض إليه خلق العالم تخالف قدرتنا، فيخلق هو ولا نقدر نحن؟ قيل له: إن الاختلاف الذي بين قدرته وبين قدرتنا ليس بأكثر من الاختلاف الذي بين قدرنا، ثم نحن مع اختلاف قدرنا لا نقدر على فعل الجسم، فكذلك هو.

فإن قيل: فما أنكرتم أن تكون قدرته قديمة وقدرتنا محدثة، فيقدر هو ولا نقدر نحن؟ قيل له: إن كونها قديمة لا توجب أكثر من أنها واجبة الوجود لا أول لوجودها. وهذا لا يوجب

---

٢ بقدرة[2]] + جار (مشطوب)   ١٠ القدرة] العجز   ٢٥ الوجود] + اول | لوجودها] لوجوده

اختلافًا على الحقيقة. ألا ترى أن عندهم علم الله تعالى قديم وعلم أحدنا محدث، ثم ما يعلمه تعالى بعلمه القديم يجوز أن يعلمه الواحد منا بعلمه المحدث؟

[٣٨أ] فإن قيل: ما أنكرتم أن يكون صانع العالم بعض الأعراض؟ | قيل له: لو جاز أن يكون العرض قادرًا لكان لا يخلو إما أن يكون قادرًا لذاته أو لمعنًى أو لا لذاته ولا لمعنى. وبطل الأول والثاني لما بينّا في الجسم. ولا يجوز أن يكون قادرًا بالقدرة، لأنه لا يخلو إما أن تحلّه القدرة أو تحلّ محلّه أو غيره. وبطل الأول، لأنه يؤدّي إلى قلب الجنس وإلى أن يصير العرض متحيّزًا. وبطل الثاني والثالث، لأن محلّه وغيره لا اختصاص لهما بشيء دون شيء وبعرض دون عرض، فيؤدّي إلى أن يكون جميع الأعراض فاعلًا. وهذا ظاهر الفساد. وإذا بطل هذه الوجوه كلها ثبت أنه لا يجوز أن يكون غير الله تعالى قادرًا على فعل الأجسام وأنه لا يقدر عليها إلّا الله عزّ وجلّ.

---

٢ بعلمه[1]] يعلمه   ٤ يخلو] نخلوا | ولا] او لا   ٥ يخلو] نخلوا   ٧ لا اختصاص] لاختصاص

باب الصفات

قال السيد الإمام قدس الله روحه: وقد بيّنّا أن العالم محدَث وأنه يحتاج إلى محدِث، فوجب أن نبيّن صفات ذلك المحدِث.

فإن قيل: فهل تقولون أن صانع العالم قادر؟ قلنا: نعم، والدليل عليه أن الفعل قد صح منه، وصحة الفعل تدل على كون من صح منه قادرًا في الشاهد، ومدلول الدليل لا يتغيّر في الشاهد والغائب.

فإن قيل: كون أحدنا قادرًا إنما يعلم ضرورةً، قيل له: ذلك لا يصح، لأنه يجوز أن يشكّ الإنسان في كونه قادرًا. ألا ترى أن المريض، إذا أخذ في البرء والإقبال، قام مجربًا | لنفسه [٣٨ب] هل يقدر على فعل القيام أم لا؟ وكذلك أحدنا يحمل حملًا ثقيلًا لينظر هل يقوى على حمله أم لا.

فإن قيل: لم قلت أن صحة الفعل تدلّ على كون فاعله قادرًا؟ قيل [له]: لأنا وجدنا ذاتين، إحداهما يصح منها الفعل والأخرى لا يصح مع استوائهما في الدواعي والآلات، فوجب أن يكون بينهما فرق، وذلك الفرق إما أن يكون راجعًا إلى الشرط أو إلى الفاعل أو إلى الصفة، وتعليقه بالصفة أولى، لأن الفعل إنما يصح من الجملة، فيجب أن يكون المؤثر فيه راجعًا إلى الجملة، والصفة هي التي ترجع إلى الجملة.

فإن قيل: ما مثال ذلك؟ قيل له: من أصحابنا من شبّهه بالمريض والصحيح، إلّا أن لقائل أن يقول أن المريض يقدر على الفعل، إلّا أن فيه مادة تمنعه عن الفعل. والجواب عن ذلك أن المرض يقلّل المادّة ويقطعها.

قال القاضي رحمه الله: في هذا المثال شعث، فالأسلم لنا أن نقول: مثاله الصغير والكبير.

فإن قيل: هذا الدليل يبطل بحسب مسائل، منها أنا وجدنا ذاتين إحداهما توجد والأخرى لا توجد، وذاتين إحداهما تبقى والأخرى لا تبقى، وذاتين إحداهما يحلّ فيها العرض والأخرى لا يحلّ فيها العرض، وجوهرين أحدهما يقبل عرضًا بعينه والآخر لا يقبل عرضًا، وعرضين أحدهما | يحلّ محلًّا ويحتاج إليه والآخر لا يحتاج إلى المحلّ، قيل له: لم نقتصر في [٣٩أ]

---

٢ أن] + الله تعالى (مشطوب)   ٤ تقولون] يقولون   ٥ الفعل] العقل | على] + قول (مشطوب)   ٢٠ مسائل] بمسائل
٢١ إحداهما[2]] احدهما   ٢٢ والأخرى...العرض] مكرر في الأصل

دليلنا على مجرّد الاختلاف، ولكن قسمنا الاختلاف فقلنا: لا يخلو إما أن يكون راجعًا إلى الصفة أو إلى الشرط أو إلى الفاعل، وفي هذه المواضع التي ذكرتها ترجع إلى الشرط أو إلى الفاعل على حسب ما تقوم الدلالة عليه.

فإن قيل: ما أنكرتم أن العاجز منهما هو الذي يختصّ بصفة دون القادر؟ قيل له: هذا لا يصح من وجهين، أحدهما أن لا يصح الفعل منه نفيٌ، والنفي لا يتعلل، والثاني أن لا يصح الفعل منه يرجع إلى الأجزاء.

فإن قيل: القادر يتقدم على الفعل، ومدلول الدليل لا يتقدم على الدليل، قيل له: إن صحة الفعل هي الدلالة دون الوجود، [ثم] قيل له: إنا لو علمنا صحة الفعل قبل وجوده حصل لنا العلم بكونه قادرًا، فكان ذلك أولى.

فإن قيل: إذا كان صحة الفعل دلالةً على كون فاعله قادرًا فامتناع الفعل وعدمه يدل على كون فاعله عاجزًا، قيل له: هذا عكس الدليل، فلا يلزم، لأنه لو كان العكس في الدليل واجبًا لكان في العلة واجبًا، وقد علمنا خلافه.

دليل آخر على أن أحدنا قادر: إن أحدنا يقدر على قبض كفّه وبسطها تارةً أخرى، فوجب أن يكون هذا الفرق لصفة له في إحدى الحالتين، وليست تلك الصفة إلّا ما ذكرنا.

[٣٩ب] فإن قيل: الفعل بعد وجوده خرج عن كونه مقدورًا، فلا يدلّ على كون | فاعله قادرًا، قيل له: مَن قدر على فعل قدر على فعل جنسه ما دام قادرًا، والقديم تعالى قادر في جميع الأوقات، فيجب أن يكون قادرًا على أجناس ما حصل منه.

فإن قيل: أكثر ما في هذا أنه يدل على أن الله تعالى كان قادرًا، فأيش الدليل على كونه قادرًا الآن؟ قيل له: الدليل على ذلك أنه قادر لذاته أو لمقتضى صفة ذاته. ولا يجوز خروج الموصوف عن صفة الذات ولا مقتضى صفة الذات.

فإن قيل: ما الدليل على أن الله تعالى قادر على جميع أجناس المقدورات؟ قيل له: إنا نبيّن [هذا] في موضعه إن شاء الله تعالى.

---

١ يخلو] بخلوا ١٠ صحة الفعل] صحتها لفعل، مع تصحيح ١٨ فأيش] كذا في الأصل

مسألة

فهل تقولون أن صانع العالم عالم؟ قيل له: إنا نقول ذلك، والدليل عليه أنه قد صح منه الفعل المحكَم المتّسق، وصحة الفعل المحكم المتّسق تدلّ على كون فاعله عالمًا في الشاهد، ومدلول الدليل لا يختلف في الشاهد والغائب.

فإن قيل: ولِم قلتم ذلك؟ قيل له: لأنا وجدنا ذاتين، إحداهما يصح منها الفعل المحكم المتّسق والأخرى لا يصح منها ذلك مع استوائها في القدرة والحياة وسائر الأشياء، فلم يكن هذا الاختلاف إلّا لاختصاص إحداهما بصفة خالفت بها الأخرى، فسمّت العرب مَن وجدت فيه هذه الصفة عالمًا.

قال: ومن أصحابنا من زاد في هذه الدلالة: على طريقة الابتداء، حتى لا يلزم عليه سبك الدراهم واحتذاء الصبي بالمعلم في الخطّ على اللوح، فإن ذلك احتذاء وليس بعلم.

قال القاضي رحمه الله: إلّا أنه لا يحتاج إلى هذا الاحتراز، فإن في هؤلاء | نوع علم. [٤٠أ] ولهذا اختصّ به بعض الناس دون بعض، فإن أوردت كانت زيادةً، وإلّا فلا يضرّ تركها.

فإن قيل: فهل يدلّ كل جزء على أن فاعله عالم؟ قيل له: ينظر، فإن كان الفعل مما يدلّ كل جزء منه على تلك الصفة لم يشترط حصول جملة من أجزاء الفعل. وليس ذلك إلّا في كونه قادرًا، فإن كل جزء من الفعل يدل على كون فاعله قادرًا. وأما في كونه عالمًا فلا يدلّ إلّا مجموع الأجزاء، لأنه لا يمتنع أن يحصل ممن ليس بعالمٍ بعض الحروف المحكمة اتّفاقًا.

فإن قيل: صحة الفعل المحكم المتّسق تدلّ على كون فاعله ظانًّا، ولا يدلّ على كونه عالمًا، قيل له: هذا باطل بالصبيّ والمجنون، فإنه يتصور في حقّهما الظنّ، ولا يصحّ منهما الفعل المحكم، لأنهما ليسا بعالمين.

فإن قيل: فأيّ قدر يحتاج إليه في كون فاعله عالمًا؟ قيل له: إن مقادير ذلك لا تعلم وإن كان في الجملة معلومًا. وهذا كما نقول أن بقاء الحياة يحتاج إلى البنية المخصوصة، ومقادير تلك البنية لا يوقف عليها، كذلك هاهنا.

فإن قيل: هذا باطل بالطيور وكذلك النحل، فإنها تحكم أوكارها ومع ذلك لا يدلّ على كونها عالمة، قيل [له]: بلى. فإن قيل: فوجب أن يحسن من الله تعالى تكليفها، قيل: إن التكليف لا يحسن بمجرّد العلم، فإنه يحتاج إلى العلوم الضرورية وهي غير حاصلة لها.

---

٢ تقولون] يقولون ٥ إحداهما] احدهما ٧ إحداهما] احدهما | خالفت] خالف | الأخرى] الاخر ١٦ يمتنع] سمنع
١٧ تدلّ] يدل ٢٤ بلى] لها

فإن قيل: إذا كان الفعل المحكم المتّسق يدلّ على كون فاعله عالمًا فالفعل المخرمش يدلّ على أن فاعله ليس بعالم، قيل له: قد مرّ لأبي هاشم أن [من] قصد الإحكام والإتقان دون الخرمشة ولم | [٤٠ب] يحصل منه إلّا مخرمشًا يدلّ على أنه ليس بعالم، إلّا أنه ربما يكون له غرض صحيح في إيقاع فعله مخرمشًا، فيقصد إلى ذلك، فلا يدلّ على أنه ليس بعالم. وذلك الغرض يجوز [أن يكون] أن يستكتبه بعض الظلمة فيقصد إلى الخرمشة لهذا. وربما يخرب العاقل داره لئلا يسكنها الظلمة.

قال القاضي رحمه الله: إلّا أن في هذا الكلام ضربًا من الخلل، وذلك أن الفعل إنما يصدر من الجملة، فيجب أن يدلّ على أمر راجع إلى الجملة، وكونه غير عالم لا يرجع إلى الجملة.

فإن قيل: فهل يدلّ على كون فاعله عابثًا سفيهًا إن لم يدلّ على أنه غير عالم أو جاهل؟ قيل له: لا يدلّ عليه أيضًا لما فيه من الغرض، وهو الاعتبار والمصلحة التي تتعلق به. والعوض الذي يُستحقّ عليه أخرجه من كونه عبثًا وسفهًا، فإن الله تعالى يعوّض كل مَن خلقه سمج الخلقة على وجه ينفّر طباع الناس عنه القدر الذي لو خيّر بينه وبين العوض لاختار العوض عليه.

فإن قيل: القديم تعالى متقدم على الفعل وكونه قادرًا كذلك، وإن وجود الفعل فيما لم يزل محال، فلا يدلّ الفعل عليه، قيل له: الدليل هو صحة الفعل بوجوده في الأحوال كلها.

فإن قيل: فهل يدلّ ذلك على أنه تعالى عالم بجميع المعلومات؟ قيل له: نعم، لأن المصحّح هو كونه حيًّا، وكونه حيًّا لا يختصّ ببعض المعلومات دون بعض. فإذا صحّ أن يكون الجميع معلومًا وجب أن يكون معلومًا له. يدلّ عليه أن المصحّح لكونه عالمًا والموجب له شيء واحد، وهو كونه حيًّا على قول بعض الشيوخ، وعلى قول الباقين المصحّح كونه حيًّا والموجب الصفة الذاتية وقد وجدتا، | [٤١أ] فيجب أن يكون عالمًا بجميع المعلومات.

فإن قيل: ما أنكرتم أن يكون الله تعالى هو الخالق وغيره يركّب؟ قيل له: هذا لا يجوز، لأنه يحتاج في تركيبه إلى علوم ضرورية لا يعرفها إلّا الله تعالى، والثاني أن هذا الذي يركّب إن كان قديمًا فيكون مثلًا لله سبحانه، فيؤدّي إلى التمانع. وإن كان محدَثًا كان جسمًا، فيكون مركّبًا، فيفتقر إلى مركّب آخر وذلك إلى آخر، فيؤدّي إلى ما لا نهاية له أو ينتهي إلى صانع قديم وهو الله جلّ جلاله.

---

٢ والإتقان] والاتقاف ٣ ولم] مكرر في الأصل ١٠ لما] لان ما ١٨ المصحّح] المصح ٢١ قيل[1]] + له
٢٣ فيؤدّي] ويؤدي

مسألة

فإن قيل: فهل تقولون أن الله تعالى حيّ؟ قلنا: نعم، والدليل على ذلك أنا قد بيّنّا كونه قادرًا عالمًا، ومن صح كونه قادرًا عالمًا ثبت كونه حيًّا.

فإن قيل: ما أنكرتم أن صحة كونه قادرًا عالمًا لأجل المعنى وهو الرطوبة واليبوسة والدم، كما قلتم في صحة كونه حيًّا أنها لأجل هذه المعاني؟ قيل له: هذا إنما جاز في صحة كونه حيًّا، لأنها قبل أن تصير الجملة جملةً فصح أن تستند إلى أمر يرجع إلى البعض. وأما صحة كونه قادرًا عالمًا بعد أن تصير الجملة جملة فإن الجملة لا تصير جملة إلّا بكونه حيًّا، فلا تستند إلى هذه المعاني.

فإن قيل: ما أنكرتم أن تصير الجملة [جملةً] بكونها قادرة عالمة؟ قيل له: لو كان كذلك لوجب أن يكون كل جزء منه مختصًّا بالقدرة حتى لا يوجد فيه جزء إلّا ويكون فيه قدرة، كما نقول في الحياة. وقد علمنا أنه لا قدرة في شحمة الأذن، لأنه لا يمكن إيجاد الفعل بها مع وجود الانفصال، فدلّ على أنه لا | قدرة فيها. ولا يلزم على هذا لحم الساعد، حيث لا [٤١ب] يصح الفعل به مع وجود القدرة، لأن ذلك متّصل، فلا يظهر وجود القدرة.

وجواب آخر عن هذا السؤال، وهو أنه لو كانت الجملة تصير جملةً بكونها قادرة عالمة لوجب أن تكون القدرة مختلفة متماثلة: مختلفة لتغاير المتعلق، متماثلة لصحة الإدراك بها بكلّ واحدة منها. وهذا لا يجوز.

دليل آخر على أن المصحّح لهذه الصفة كونه حيًّا أن اليد، إذا كانت متّصلة بأحدنا، توصف بأنها من جملة العالم القادر، وإذا كانت منفصلة خرجت من جملة العالم القادر. وليس الفرق بينهما إلّا لأنها عند الاتّصال توصف بأنها من جملة الحيّ وعند الانفصال تخرج من أن تكون من جملة الحيّ، فتخرج من أن تكون من جملة العالم القادر.

فإن قيل: إنما وصفت بهذه الصفة عند الاتّصال لوجود الاتّصال، قيل له: هذا يبطل بالشعر. فإن قيل: لوجود الحياة فيها توصف بأنها من جملة العالم القادر، قيل له: هذا يبطل بيد غيره. فإن قيل: لوجود حياته فيها، قيل له: هذا رجوع إلى ما ذكرناه، فإنما الخلاف يبقى في العبارة.

---

٦ تصير] تصيور | تستند] ستدل ١٥ الإدراك] الاراك ٢٢ لوجود] لوجوده

فإن قيل: نجعل المعلول علةً والعلة معلولًا، فنقول: إنما صارت حيّةً لكونها قادرةً عالمةً، قيل [له]: هذا باطل بالساهي والعاجز، فإن كونه حيًّا ثابت بدون وجود كونه قادرًا عالمًا، ولا يجوز ثبوت المقتضى والمصحَّح بدون وجود المقتضي والمصحِّح.

[٤٢أ] فإن قيل: لا نسلم أن اليد، إذا انفصلت، خرجت من جملة القادر العالم، قيل | له: لو كانت من جملته لصحّ الإدراك بها بعد الانفصال كما كان يصحّ بها عند الاتّصال.

دليل آخر، وهو أن مَن صح كونه قادرًا صح كونه عالمًا، ومَن صح كونه عالمًا صح كونه قادرًا، فوجب أن يكون بين الصفتين تعلّق. وليس ذلك إلّا لأن كونه حيًّا مصحِّح لهما. فإن قيل: هذا باطل بالسبب والمسبَّب، فإنه لا تعلّق بينهما مع وجود هذا المعنى، قيل له: ليس كذلك، لأن بينهما تعلّقًا، وهو أن من قدر على السبب يكون قادرًا على المسبّب. ولا يلزم على هذا الضدّان، فإنه إذا جاز وجود أحدهما جاز وجود الآخر بلا شكّ مع أنه لا تعلّق، لأنه في حال ما يصحّ وجود هذا لا يصحّ وجود ذلك معه، وإنما يصحّ على البدل، وفي مسألتنا في حال كونه قادرًا يصح كونه عالمًا.

دليل آخر على ذلك، وهو أن أحدنا أجزاء كثيرة هي كالشيء الواحد في أنه يدرك إدراك الشيء الواحد [بما] تصير هذه الأجزاء قاصدة بقصدٍ واحدٍ، فلا بدّ من أمر لأجله صار كذلك، وليس ذلك إلّا كونه حيًّا. ولهذا خالف زيد عمرًا، حيث لا يصير أحدهما قاصدًا بقصد الآخر.

دليل آخر على ذلك، وهو أن أحدنا يكون مدركًا، فلا يخلو إما أن تكون هذه الصفة لأجل معنًى أو لصفة أخرى. وبطل أن تكون للمعنى، لأنه لو كان لأجل المعنى لأمكنه أن يرى الشيء مع وجود البعد المفرط أو مع وجود القرب المفرط لوجود العلة. وإذا بطل أن [٤٢ب] يكون | مدركًا للمعنى ثبت أنه يكون لصفةٍ، وتلك الصفة كونه حيًّا.

فإن قيل: مبنى هذه الدلالة فاسد، لأنا وجدنا ذاتين، إحداهما يصح أن تحيى والأخرى يستحيل أن تحيى، ثم لم تختصّ إحداهما بصفة لتلك الصفة فارقت الأخرى، إذ لو جاز أن تكون للصفة لاحتاجت تلك الصفة إلى صفة أخرى، وتلك الصفة إلى صفة أخرى، فيتسلسل ذلك إلى ما لا نهاية له، وذلك فاسد، قيل له: إنا لم نقتصر على هذا القدر، ولكن قلنا: هذه المفارقة إما أن تكون للصفة أو لأجل المعنى الذي يرجع إلى البعض. وأبطلنا الثاني

١ فنقول] فيقول ١٣ هي] هو ١٥ عمرًا] عمرًا ١٧ يخلو] نخلوا ٢١ إحداهما] احديهما ٢٢ فارقت] فارق
٢٤ هذا] + المقصد (مشطوب)

فبقي الأول، وفي هذه المواضع إنما صح أن يحيى أحدهما لاختصاصه بهذه البنية المخصوصة، وهي الرطوبة واليبوسة والدم.

فإن قيل: إن لم يلزمكم تسلسل الصفات إلى ما لا نهاية له فليلزمكم وجود المفارقات إلى ما لا نهاية له، قيل له: إنا نعلّل المفارقات إلى موضع لا يمكن تعليلها، وهي إذا كانت بالفاعل، فإنا لو علّلنا حينئذ يخرج الفاعل من أن يكون مختارًا، ويصير الفعل واجبًا حينئذ.

فإن قيل: فقود هذه الدلالة يقتضي كون البارئ تعالى جسمًا، وهو منزّه عنه. وبيان ذلك أن يقال: إنا وجدنا ذاتين إحداهما يجوز أن يكون حيًّا قادرًا عالمًا وهو الجسم، والأخرى لا يجوز أن يكون كذلك وهو العرض، فإذا جاز أن يكون تعالى حيًّا قادرًا عالمًا يجب أن يكون جسمًا، قيل له: هذا السائل لا يخلو إما أن يورد | [٤٣أ] هذا السؤال على وجه المناقضة أو على وجه المعارضة. فإن أورد مناقضًا لا يصح، لأنا لم نقل أنهما لما افترقا في هذا الحكم وجب أن يكون لصفة حتى يرد عليه هذا التناقض، ولكن اعتبرنا اعتبارًا آخر وقلنا: هذا الافتراق لا يخلو إما أن يكون للحالة أو للصفة أو لأجل المعنى. وأبطلنا أن يكون راجعًا إلى المعنى، فلم نقتصر على القدر الذي أشار إليه. وإن أورد معارضًا لم يصحّ، لأن في الشاهد إنما كان كذلك، لأن أحدنا قادر بالقدرة وعالم بالعلم، وهما عرضان لا بدّ لهما من محلّ يحلّانه، فيكون ذلك جسمًا بخلاف القديم تعالى، فإنه عالم لذاته، فلا يحتاج إلى المحلّ والجسم، فلا يلزم.

فإن قيل: إذا جاز أن يكون القديم تعالى حيًّا ولا يكون جسمًا، والشاهد بخلافه، جاز أن يكون عالمًا قادرًا ولا يكون حيًّا، والشاهد بخلافه، قيل له: إنا لم نقتصر على مجرّد الوجود، ولكن اختبرنا اختبارًا آخر، وانتزعنا العلة وأجرينا الحكم عليها في الشاهد، ثم قسنا الغائب عليها. وما ذكرتم فإنه اعتماد على مجرّد الوجدان.

فإن قيل: ما أنكرتم على قائل يقول لكم على هذا: إن أحدنا إنما احتاج إلى كونه حيًّا والحياة، لأنه عالم بالعلم قادر بالقدرة، والعلم والقدرة يحتاجان إلى محلّ فيه حياة؟ قيل له: لو كان افتقار كونه قادرًا عالمًا إلى كونه حيًّا لما أشرت إليه لوجب أن لا يكون لأحدنا طريق إلى أن الجملة هي القادرة العالمة، بل يجب أن يجوّز أن يكون كل جزء منه قادرًا عالمًا، لأن هذا إنما لم يجز لأن كونه قادرًا يفتقر إلى | [٤٣ب] كونه حيًّا، وكل جزء لا يكون حيًّا، فلا يجوز أن يكون قادرًا. فإذا كان هذا السائل يثبت الحاجة بين القدرة والحياة دون الصفات يلزمه أن يجوّز أن يكون كل جزء منه قادرًا عالمًا.

---

٥ علّلنا] علننا ٩ يخلو] نخلوا ١٢ يخلو] نخلوا | للصفة] لصفة ٢٠ على[1]] من | كونه] + الى (مشطوب) ٢١ حياة] حيًا

فإن قيل: ما أنكرتم على مَن يقول: إن هذا يقتضي أن يكون تعالى مبنيًّا لما كان حيًّا كأحدنا؟ قيل له: لا يقتضي ذلك، لأن أحدنا إنما يحتاج إلى أن يكون مبنيًّا، لأنه حيّ بحياة وقادر بقدرة وعالم بعلم، فيحتاج القدرة والعلم والحياة إلى محلّ مبنيّ بنية مخصوصة، وهو الرطوبة واليبوسة والدم وتردّد النفس، والبارئ تعالى حيّ لذاته قادر لذاته عالم لذاته، فلا يحتاج إلى هذه الاشياء.

مسألة

فإن قيل: أتقولون [أن] الله تعالى سميع بصير مدرِك للمدرَكات؟ قيل له: نعم، والدليل على ذلك أنا قد بيّنّا أنه حيّ، لا آفة به، والحيّ إذا لم تكن به آفة كان مدركًا في الشاهد، ومدلول الدليل لا يختلف في الشاهد والغائب.

قال السيد الإمام رضي الله عنه: وهذه الدلالة مبنية على أربعة أصول، أحدها أن أحدنا مدرك، والثاني أن للمدرك بكونه مدركًا حالة، والثالث أن هذه الحالة زائدة على كونه قادرًا عالمًا حيًّا، والرابع أن هذا من مقتضى كونه حيًّا، لا آفة به. أما الأول، وهو أن أحدنا مدرك، فهذا يعلم ضرورةً، لأن أحدنا، إذا رجع إلى نفسه، علم من نفسه كونه مدركًا، فلا يحتاج إلى الدليل. وأما الثاني، وهو أن كونه مدركًا يرجع إلى جملة نفسه، لأنه يجد نفسه بهذه الصفة، كما [٤٤أ] يجد | جملة نفسه مشتهيًا وجملة نفسه مريدًا، فدلّ على أن له حالة بكونه مدركًا. وأما الثالث، وهو أن هذه الحالة زائدة على كونه حيًّا، فهو أن أحدنا قد يجوز أن يكون حيًّا ولا يكون مدركًا. ألا ترى أنا لا ندرك هذه البلاد القاصية مع وجود الحياة فينا؟ وكذلك يجوز أن يكون مدركًا، فيخرج من كونه مدركًا ولا يخرج من كونه حيًّا بأن يرى إنسانًا، ثم لا يراه بعده، وهكذا الدلالة على أن كونه مدركًا صفة زائدة على كونه قادرًا، إلّا أن هاهنا أمرًا آخر، وهو أن القدرة لا تتعلق إلّا بالمعدوم، والإدراك لا يتعلق إلّا بالموجود.

فأما الدليل على أن كونه مدركًا زائد على كونه عالمًا، وهذا هو المقصود، فالدليل عليه أن الإنسان قد يعلم الشيء بالمشاهدة على سبيل التفصيل مثل معرفته أباه، ثم إذا غمّض عينه يعلمه أيضًا، لكنه يجد من نفسه مزيّة بين هذه الحالة وبين كونه مدركًا، فدلّ على أن كونه [مدركًا] أمر زائد على كونه عالمًا.

---

٣ بنية] بنيّه ١٤ بهذه] هذه ١٥ مشتهيًا] مشهيةً | له] إضافة فوق السطر ١٨ يرى] ترى ٢١ فالدليل] والدليل
٢٣ من] إضافة فوق السطر ٢٤ مدركًا] + على (مشطوب)

وجه آخر، وهو أن الإنسان إذا شاهد شيئًا علمه قبل ذلك حصل فيه زيادة على العلم الحاصل قبله، وهذه الزيادة لا تخلو إما أن تكون راجعة إلى الحاسّة أو إلى انضمام علم إلى علمه أو إلى أن كونه مدركًا أمر زائد على كونه عالمًا. وبطل الأول، لأن الحاسّة ترجع إلى الآحاد والأجزاء ولا ترجع إلى الجملة، وهذه المزية ترجع إلى الجملة. ولا يجوز أن يكون راجعًا إلى العلم، لأن الشيء لا يتقوى بنفسه، فالمعلوم بعلمٍ واحدٍ في القوة وسكون النفس مثل المعلوم بعلمين، فلم يبق إلّا أن يكون لما ذكرناه.

وجه آخر، | وهو أن العلم يتعلق بسائر الأشياء، الموجود والمعدوم، والإدراك لا يتعلق [٤٤ب] إلّا بالجوهر والألوان، فدلّ على أنه غير هذه الصفة.

وجه آخر، وهو أن أحدنا يدرك ما لا يعلمه ويعلم ما لا يدركه. الأول كقرص البرغوث والصوت الذي يسمعه في المنام فينتبه به، فإنه يدركها ولا يعلمها. والثاني كالقديم والمعدومات، فإنه يعلمها ولا يدركها.

وجه آخر، وهو أن أحدنا يدرك ألم نفسه ولا يدرك ألم الغير، فلا يخلو إما أن يدركه لأجل علمه أو لأجل انضمام علم إلى علم أو للنفار الحاصل عنه أو للغمّ الذي يحصل له أو لاختلاف المحلّ، نعني به أن ألمه يحلّ فيه وألم غيره لا يحلّ فيه. وبطل الأول والثاني والثالث، لأنه إذا كان في غيره وهو قريب له فإنه يعلمه وينفر طبعه عنه ومع هذا فإنه يجد هذه المزية التي يجد بها في حقّ نفسه. وبطل أن يكون لانضمام علم إلى علم، لأن المعلوم بعلمين في القوة وسكون النفس والمعلوم بعلم واحد سواء. وبطل أن يكون هذا لاختلاف المحلّ، لأن مَن عضّ شيئًا مُرًّا يدركه مع اختلاف المحلّ ومع أن ذلك الطعم غير حالّ في بدنه، فدلّ على أن هذه المزية لكونه مدركًا فحسب.

والدليل على أن هذه الصفة من مقتضى كونه حيًّا، لا آفة به، أنه استحقّ هذه الصفة في حال استحقاق كونه قادرًا عالمًا، والطريقة في الكل واحدة، فوجب أن يكون المصحّح للجميع أمرًا واحدًا.

فإن [قيل]: أليس قد استحقّ كونه مشتهيًا في حال استحقاق كونه قادرًا عالمًا؟ فوجب أن | يكون المصحّح لها صفة واحدة حتى يصح أن يكون الله تعالى مشتهيًا لما كان حيًّا، [٤٥أ] قيل له: إن المصحّح لهذه الصفات أجمع كونه حيًّا، إلّا أنه إنما يصحّح كونه مشتهيًا ونافرًا بشرط جواز الزيادة والنقصان عليه، والقديم تعالى لا يجوز عليه الزيادة والنقصان.

١ زيادة] زانده ٢ تخلو] نخلوا ١٢ يخلو] نخلوا ١٩ بدنه] يدنه ٢٣ مشتهيًا] + لما كان (مشطوب) ٢٥ مشتهيًا] + لما كان حيا قيل له ان المصحح (مشطوب)

فإن قيل: ما أنكرتم أن يكون استحقاقه لهذه الصفات لا لكونه حيًّا، ولكن لصفة أخرى؟ قيل له: هذا لا يصح، لأنه إحالة الحكم على صفة مجهولة. ألا ترى أنه لا يجوز أن يقال أن السواد إنما ينفي البياض لا لأجل كونه سوادًا، ولكن لانضمام أمر آخر إليه؟ وكذلك الحركة لا تزيل السكون لكونها حركةً، ولكن لانضمام أمر آخر إليه. يدلّ على صحة هذا أنه لو جاز ذلك لجاز أن تنفرد هذه الصفة عن كونه حيًّا حتى يحصل عالمًا قادرًا من لا يكون حيًّا أو يحصل حيًّا ولا يصح كونه عالمًا قادرًا.

دليل آخر، وهو أنه قد ثبت أن أحدنا مدرك، فلا يخلو إما أن يكون المصحّح لكونه مدركًا الحاسّة أو الحاسّة وكونه حيًّا، لا آفة به، أو كونه حيًّا لا آفة به. وبطل الأول، لأن الحاسّة إنما ترجع إلى الأبعاض، لا إلى الجملة، وما يرجع إلى المحلّ لا يصحّح حكمًا راجعًا إلى الجملة. وبطل الثاني، لأن الحاسّة لو أثّرت عند الاجتماع لأثرت عند الافتراق، فلما لم يثبت [تأثيرها] حالة الاجتماع فلم يبق إلّا أن يكون المصحّح كونه حيًّا.

دليل آخر، وهو أن أحدنا إذا كانت يده متّصلة به صحّ الإدراك بها، وعند الانفصال لا
[٤٥ب] يصحّ الإدراك | بها. وليس ذلك إلّا لكونه حيًّا وأنها عند الاتّصال من جملة الحيّ.

فإن قيل: هذا الذي ذكرتموه يقتضي أن يكون القديم تعالى ملتذًّا آلمًا شامًّا ذائقًا وقد علمنا خلافه، قيل له: إنك إن عنيت بهذه الأشياء حقائقها في الشاهد فلا تجوز على الله تعالى، لأن الشامّ هو الذي يصل المشموم إلى خيشومه، والمشتهي هو الذي يحلّه الشهوة، والملتذّ من يجد مشتهاه فيلتذّ به، والآلم هو الذي يدرك ما تعلقت نَفْرَتُهُ به فيتألم. وهذه الأشياء لا تجوز على الله تعالى، فلا يؤدّي كونه مدركًا إلى أن يكون بهذه الصفات، كما لا يقتضي كونه فاعلًا أن يحتاج إلى الآلات.

فإن قيل: ما أنكرتم على قائل يقول: إن أحدنا إنما يحتاج في كونه مدركًا إلى كونه حيًّا، لأنه مبني، ولا بدّ أن تكون الجملة كالشيء الواحد ليكون مدركًا واحدًا، وإنما يصير كذلك بالحياة؟ والله تعالى ذات واحدة وشيء واحد، فلا يحتاج إلى ذلك، قيل له: قد بيّنّا أن المقتضي لكونه مدركًا كونه حيًّا بغير هذا الطريق، فثبت لنا أنه تعالى مدركًا باقتضاء كونه حيًّا له بذلك الطريق، وإن فقدنا هذا الوجه.

فإن قيل: إن أحدنا إذا لم يكن مبنيًّا بنية مخصوصة لا يصح منه أن يدرك كما إذا لم تكن حاسّته صحيحة، فإذا افتقر إلى بنية مخصوصة حتى أن ما لا يكون على ذلك الوجه لا يصحّ

٤ إليه] لأبه   ٧ يخلو] نخلوا   ١٠ الجملة] + وما يرجع الى المحل (مشطوب) | عند[1]] عندي   ١٤ يكون] تكون؛ + من، ولعله مشطوب   ١٧ نَفْرَتُهُ] نفرته   ٢٦ حاسّته] حاسةً

الإدراك بها فالذي لا يكون مبنيًّا أصلًا، وهو الله تعالى، لأن لا يصح أن يدرك شيئًا | [٤٦أ] أَوْلى وأَحْرى، قيل له: إن البنية أمر يرجع إلى البعض، وما رجع إلى البعض لا يجوز أن يؤثّر في أمر يرجع إلى الجملة، فعلم أن المقتضي لهذه الصفة كونه حيًّا. وإنما افتقر أحدنا إلى هذه البنية، لانه حيّ بحياة، وإنما يدرك بالحياة في محلّها، والمحلّ بمنـزلة الآلة، والله تعالى حيّ لذاته، فيستغني عن المحلّ والبنية. وهذا كما أن أحدنا يحتاج عند الأفعال إلى آلات مخصوصة منفصلة ومتّصلة، والله تعالى يستغني عن الآلات.

فصل

اختلف مشايخنا في كونه تعالى سميعًا بصيرًا أن هذه حالة زائدة على كونه حيًّا أو ليس كذلك. فذكر الشيخ أبو علي أن هذا أمر زائد على كونه حيًّا، ولم يقل حالة، لأنه لم يكن له القول بالأحوال. وذكر الشيخ أبو هاشم في موضع أن كونه سميعًا بصيرًا صفة زائدة. وذكر في موضع آخر أنه ليس بصفة زائدة على كونه حيًّا لا آفة به. قال قاضي القضاة: وهذا هو الصحيح، لأنه لو كان له بكونه سميعًا بصيرًا حالة زائدة لجاز أن ينفرد أحدهما عن الآخر حتى يكون حيًّا لا آفة به ولا يكون سميعًا بصيرًا، وقد علمنا خلافه.

فإن قيل: هلا اقتصرتم على كونه حيًّا لا آفة به في كونه مدركًا أيضًا لهذا المعنى؟ قيل له: لأنه قد يكون بهذا الصفة ولا يكون مدركًا، ثم يصير مدركًا ويفتقر إلى أمور زائدة في كونه مدركًا نحو الحواسّ.

فإن قيل: فهل تقولون أن الله تعالى سميع بصير | [٤٦ب] فيما لم يزل؟ قيل له: نعم، لأن السميع من يكون على صفة يسمع، إذا وجد المسموع، والبصير من يكون على صفة يبصر عند وجود المبصر، فالله تعالى كان بهذه الصفة لم يزل.

فإن قيل: فهل تقولون أن الله تعالى سامع مبصر فيما لم يزل؟ قيل له: لا، لأن السامع من يسمع في الحال والمبصر من يبصر في الحال، ويستحيل أن يسمع ويبصر وليس هناك مسموع ومبصر.

---

١ لأن] لان لا   ٤ بحياة] حياة

مسألة

فإن قيل: فهل تقولون أن صانع العالم موجود؟ قيل له: نعم، والدليل عليه أنه تعالى قادر، والقدرة تتعلق بالمقدور تعلّقًا مخصوصًا، والمعدوم لا يتعلق بالغير، وإنما لا يتعلق لعدمه، والمعلوم إذا لم يكن معدومًا كان موجودًا. وهذه الدلالة مبنية على أربع دعاوٍ، أحدها أن الله تعالى قادر، والثاني أن القدرة تتعلق بالمقدور، والثالث أن المعدوم لا يتعلق بالغير، والرابع أنه إنما [لا] يتعلق لعدمه وأن ما شاركه في العدم شاركه في هذا الحكم.

والدليل على أنه قادر ما بيّنّاه من قبل. والدليل على أن القدرة تتعلق بالمقدور تعلّقًا مخصوصًا أنا نعني بهذا الكلام أن لهذا أثر في إخراج الشيء من العدم إلى الوجود، وهذا القدر مسلم. وليس كذلك تعلّق المقدور بالقادر والقدرة، لأنا قد احترزنا عن هذا بأن قلنا أن لهذا أثرًا في تحصيل الشيء وجعله على صفة الوجود، ولا أثر للمقدور في القادر، فجاز [١٤٧أ] أن يكون معدومًا | في حال التعلّق. والدليل على أن المعدوم لا يتعلّق بالغير أنه لو كان له تعلّق في حال العدم لوجب أن يكون كل واحد منّا قادرًا بقدرة معدومة وألا يخرج أحدنا عن كونه قادرًا، لأن الصفة التي لمكانها يتعلق توجب الصفة. والثاني أن المعدوم لا اختصاص له ببعض الأشياء دون بعض. وقد علمنا أن القدرة قد تتعلق ببعض الأشياء دون بعض. والثالث، وهو أنه لو كان كذلك لأدّى إلى أن يكون أحدنا قادرًا عاجزًا في حالة واحدة، قادر بقدرة معدومة عاجز لوجود العجز فيه. وقد علمنا خلافه.

فإن قيل: جميع ما ذكرتم يدلّ على أن القدرة المعدومة لا تتعلق بالمقدور، فلِم قلتم أن القادر المعدوم لا يتعلق بالغير؟ قيل له: لأن تعلّق القدرة بالمقدور كتعلّق القادر بالمقدور، لأن تعلق الصفة ينبى على تعلّق المعنى، فإذا لم تكن القدرة المعدومة متعلقة بالمقدور المعدوم لا يجوز أن يكون القادر المعدوم متعلقًا.

والدليل على أنه إنما لا يتعلق بالغير لأجل العدم أن هذا الحكم إنما يظهر عند العدم، فإن التعلّق يزول عند العدم ويوجد عند الوجود، والحكم إذا وجد بوجود شيء وعدم بعدمه لم يكن ثم شيء أَوْلى بتعليق ذلك الحكم به منه، كان ذلك علة [أو غير علة. و]إذا ثبت أن المعدوم لا يتعلق بالغير، والله تعالى يتعلق بالغير تعلّق القادرين، ثبت أنه تعالى موجود.

---

٤ أحدها] كذا في الأصل ٥ والثاني] كذا في الأصل | والثالث] كذا في الأصل | والرابع] كذا في الأصل ١٠ لهذا أثرًا] لهد اثرا ١٤ قد] لا ١٦ لوجود] الوجود ٢٤ المعدوم] المقدور

مسألة

| فإن قيل: فهل تقولون أن صانع العالم قديم؟ قيل له: نعم، والدليل على ذلك أنه لا أول لوجوده والقديم هو الذي [لا أول لوجوده.] [٤٧ب]

فإن قيل: لم قلتم ذلك؟ قيل له: لأنه لو كان محدَثًا لاحتاج إلى محدِث وذلك إلى آخر ثم كذلك إلى ما لا نهاية له، ووجود ما لا نهاية له مستحيل.

دليل آخر، وهو أنه لو لم يكن قديمًا كان جسمًا أو عرضًا. وقد بيّنّا أنه لا يكون جسمًا، لأن الجسم لا يحدث الجسم. ولا يجوز أن يكون عرضًا لما بيّنّاه، فلم يبق إلّا أن يكون قديمًا لما بيّنّاه.

---

٧ يحدث] محدث

باب آخر في الصفات

قال رحمه الله: اعلم أنه لا يصح العلم بهذا الباب إلّا بعد تقدّم العلم بالباب الأول، لأن الصفة ما لم تثبت لا يصح تعليلها أنها استحقّت للذات أو للمعنى. وبهذا يبطل قول الكلّابية أن العلم بكون الذات عالمًا علم بالعلم، كما أن العلم بكون الأسود علم بوجود السواد فيه، فإنه لو كان كذلك لكان كل مَن علم كون الذات عالمًا علم وجود العلم فيه، كما أن مَن علم كون الذات أسود علم وجود السواد فيه. وقد علمنا أن نفاة الأعراض يعرفون كون الشخص عالمًا ولا يعرفون كون العلم، لأنه عرض ولا يثبتون الأعراض. فأكثر الناس يعرفون العالِم ولا يعرفون العلم إلّا بعد استئناف النظر والاستدلال. واعلم أنا قد بيّنّا أن القديم تعالى قادر عالم حيّ، فلا يخلو استحقاقه لهذه الصفات من أن يكون | [١٤٨أ] لذاته أو لمعنًى. ولو كان لمعنًى لم يخل إما أن يكون موجودًا أو معدومًا. ولو كان موجودًا لكان لا يخلو إما أن يكون قديمًا أو محدثًا. ولا يجوز أن يكون معدومًا ولا قديمًا ولا محدثًا لما نبيّنه من بعد إن شاء الله تعالى، فلم يبق إلّا أن يكون عالمًا لذاته.

قال: وهذه الأقسام تعلم ضرورةً، لأن مَن خالفنا يخالف في العبارة فيقول: إن هذه الصفات كانت موجودة في الأزل، إلّا أنا [لا] نسمّيها قديمة. والدليل على بطلان ذلك أن كل فائدة ضمنت تحت اسم أو عبارة، وحصلت تلك الفائدة في موضع، وجب إجراء تلك العبارة عليها، وإلّا أدّى ذلك إلى نقض الغرض. ألا ترى أنه في حقّ الموصوف تجري هذه العبارة على العموم، وكذلك في حقّ الصفة؟

فإن قيل: فرقٌ بين الصفة والموصوف، لأن الصفة لا توصف والموصوف يجوز أن يوصف، قيل له: إن الصفة إذا أفادت ما يفيده الموصوف وعملت عمله فلا فرق بينهما في إجراء العبارة عليهما. على أنهم ناقضوا هذا الأصل من ثلاثة أوجه، أحدها أنهم قالوا أنها صفة، والثاني قولهم أنها لا توصف وهذا وصفٌ لها، والثالث قولهم أنها علم وقدرة وحياة، وليست الصفة أكثر من هذا.

---

٤ فإنه] فلانه ١٠ يخلو] نخلوا ١١ بعد] + نا ١٩ يفيده] يفسده | فلا] ولا ٢١ أنها[2] + اكثر (مشطوب)

فإن قيل: هذه أسامٍ وليست بصفات، وفرّق النُحَاة بين الصفة والاسم، قيل له: الاسم وضع لتمييز المسمّى من غيره والصفة وضعت لتمييز أحد الموصوفين عن الآخر، فلا فرق بينهما. يدلّ عليه أنا أجمعنا على أن كونه قديمًا صفةٌ، وعند النُحَاة هذا اسم، فلا يلزمنا | قولهم. [٤٨ب] على أنهم إنما فرقوا بين الاسم والصفة في باب الإضافة، وما نحن فيه ليس من الإضافة. يدلّ عليه أنا أجمعنا أن هذه الصفات معلومة مدلول عليها مخبر عنها، فإذا جاز وصفها بهذه الأشياء جاز وصفها بما ذكرنا أيضًا، وبالله التوفيق.

واعلم أن الكلام في هذه المسألة يشتمل على ثمانية من الفصول، أحدها أن تعلم حقيقة المثلين وحقيقة المختلفين، وأن الذاتين لا يخلو إما أن تكونا مثلين أو مختلفين، وأن تعلم أن المخالفة والموافقة بماذا يقع، وأن تعلم أن ما به تقع المماثلة تقع المخالفة، وأن تعلم أن الذاتين لا يجوز أن تكونا مثلين مختلفين معًا، وأن تعلم أن صفة الذات إذا استحقّت لوقوعها على وجه فما شاركها في الوقوع على ذلك الوجه يجب أن يشاركها في كونها صفة ذات، وأن تعلم أن الاشتراك في صفة من صفات الذات يوجب الاشتراك في سائر الصفات.

أما الأول، فحقيقة المثلين أن يسدّ أحدهما مسدّ صاحبه فيما يرجع إلى الذات، وقيل: فيما يخصّه، و[حقيقة] المختلفين أن لا يسدّ أحدهما مسدّ صاحبه فيما يرجع إلى صفة الذات. وأما الثاني، فمما يعلم ضرورة، لأن الذاتين لا يخلوان إما أن يسدّ أحدهما مسدّ صاحبه أو لا يسدّ، فإن سدّ فهما مثلان، وإن لم يسدّ فهما مختلفان، ولا ثالث بينهما، إذ لا واسطة بين النفي والإثبات. وأما الثالث، فإن التماثل والاختلاف لا يخلو إما أن يكون للذات أو للمعنى أو بالفاعل أو بالصفة. وبطل الأول، لأن هذا يوجب | أن تكون الذوات كلها مختلفة أو متماثلة [٤٩أ] لاشتراكها في كونها ذواتًا. وبطل أن يكون للمعنى، لأنه لو كان للمعنى لوجب أن لا يكونا في العدم مختلفين لعدم المعنى، ولوجب أن لا يكون القديم تعالى مخالفًا لنا لعدم المعنى، ولوجب أن يحتاج ذلك المعنى إلى معنى آخر، وذلك إلى آخر، فيتسلسل إلى ما لا نهاية له، وذلك لا يجوز، ولوجب أن لا تكون الأعراض كلها متماثلة ولا مختلفة لعدم المعنى فيها، وذلك لا يجوز، ولأنه لو كان للمعنى لوجب أن لا يخالفه قبل وجود ذلك المعنى، فإذا وجد ذلك المعنى خالفه. وهذا يؤدّي إلى أن يصير الشيء مخالفًا لنفسه، ولوجب أن تكون الأعراض كلها متماثلة لعدم المعنى، وذلك لا يجوز. وبطل أن يكون بالفاعل، لأن ما تعلق بالفاعل هو الحدوث وما يتبع الحدوث، وهذا ليس منه، وهذا يؤدّي إلى أن يكون الاختلاف واقعًا

٢ والصفة] فالصفة ٤ يدلّ] ستدل، مع تصحيح ٥ أجمعنا] حمعنا ٧ تعلم] يعلم ٨ يخلو] نخلوا | تكونا] يكونا
٩ تقع[2]] وبقع ١٢ صفة] + الوقوع على ذلك الوجه (مشطوب) ١٤ المختلفين] المختلفان ١٧ فإن] فلان | يخلو] نخلوا

باختياره، والاختلاف واجب، ولأنه يوجب أن لا يخالفنا القديم تعالى، لأنه لا فاعل له، ولوجب أن لا تثبت المخالفة في حال العدم. وإذا بطلت هذه الوجوه لم يبق إلّا أنه يكون لأجل الصفة. ثم هذه الصفة لا تخلو إما أن تكون بالمعنى أو بالفاعل أو للذات. لا يجوز أن تكون بالفاعل والمعنى لما ذكرنا قبل هذا، فلم يبق إلّا أن تكون لصفة راجعة إلى ذاته، فصح بذلك أن المخالفة والموافقة تقعان بصفة الذات.

وإنما قلنا أن الذاتين لا يجوز أن تكونا مثلين مختلفين معًا، لأن حقيقة المثلين أن يسدّ أحدهما مسدّ | [٤٩ب] الآخر والمختلفين أن لا يسدّ أحدهما مسدّ الآخر، ولا يجوز أن يسدّ الشيء مسدّ غيره ولا يسدّ مسدّه، فإذا سدّ مسدّه، كان مثلًا له. ألا ترى أن السواد لما سدّ مسدّ سواد آخر كان مثلًا له، ولم يجز أن يكون مخالفًا له؟ والثاني، وهو أن المماثلة والمخالفة إنما تقع بصفة الذات على ما بيّنّا، فلو جاز أن يكون مثلًا لغيره من وجه مخالفًا له من وجه لكان على صفتين مختلفتين. وهذا لا يجوز، لأنه إذا قد طرأ ضدّ عليه نفاه من أحد الوجهين فهو يؤدّي إلى أن يكون موجودًا معدومًا، لأنه من حيث أنه ضدّه ينفيه ومن حيث أنه ليس بضدّ له لا ينفيه.

وجه آخر، وهو أنهما إذا كانا مثلين من وجه إنما يكونان كذلك لاشتراكهما في صفة من صفات الذات. وإذا كانت الصفتان مثلين كانت الذاتان مثلين. وإذا كانتا مثلين فيجب أن تكون جميع الصفات التي هي لهذه الذات حاصلة للذات الأخرى. وإنما قلنا: إن ما به تقع المخالفة به تقع الموافقة، لأن الموافقة والمخالفة إنما تقع بالصفة الذاتية، فإذا صار مثلًا لغيره من أجل أنه سواد مثلًا كان مخالفًا للبياض من حيث أنه سواد، إذ لو لم يكن كذلك لاحتاج إلى صفة أخرى بها يخالف، فيؤدّي إلى أن يكون على الصفتين المختلفتين على ما ذكرناه.

وإنما قلنا: إن الصفة إذا وقعت على وجه كان وقوعها عليه للذات، لأن الأول إنما صار للذات لوجوب وقوعه على ذلك الوجه، فإذا شاركه الآخر فيما لأجله كان للذات وجب أن يكون الآخر للذات. وإنما قلنا: إن الاشتراك في | [٥٠أ] صفة من صفات الذات يوجب الاشتراك في جميع الصفات الذاتية، لأنه لو لم يوجب الاشتراك في الجميع لجاز أن يكون مخالفًا في بعضها، فيؤدّي إلى أن يكونا مثلين مختلفين معًا على ما ذكرنا، وذلك محال.

---

٢ تثبت] يبت ٣ تخلو] يخلوا ٤ تكون[2]] + بالمعنى او بالفاعل (مشطوب) ١٢ موجودًا ...لأنه] موجودًا لأنه معدومًا ١٦ لهذه] لهذا ١٧ الموافقة[1]] الموالفه | لأن] ان ١٨ سواد[1]] + مثلًا | سواد[2]] سوادًا ١٩ يخالف] مخالف ٢٠ لأن] أن ٢٢ صفات] الصفات، مع تصحيح ٢٣ لأنه] انه

فإذا تقرّرت هذه الأحوال بُنيت المسألة عليها، فنقول: إن القديم مخالف لنا، لأنه واجب الوجود وأحدنا لا يجب وجوده، وهذه المخالفة لأجل كونه قديمًا قادرًا عالمًا حيًّا، لأنه لا يخلو إما أن تكون لأجل الصفات المتجدّدة نحو كونه مريدًا كارهًا، أو لأجل صفات الفعل، نحو كونه خالقًا رازقًا منعمًا، أو لنفي الصفات أو لهذه الصفات الأربع. وبطل أن تكون لأجل الصفات المتجددة، نحو كونه مريدًا كارهًا، لأنه لو خالفنا بها لوجب أن لا يكون مخالفًا لنا قبل وجودها وأن يكون مثلًا لنا في الأزل. والثاني أنه لو خالفنا بها لوجب أن يصير مخالفًا لنفسه، لأنه لم يكن على هذه الصفة، ثم صار عليها، فيكون مخالفًا لنفسه. وهذا كما نقول أن المتحرك لو كان متحركًا لنفسه لكان إذا سكن صار مخالفًا لنفسه. ويستحيل أن يخالف الشيء نفسه. ولا يجوز أن يخالفنا بصفات الفعل، نحو كونه رازقًا وخالقًا، لما بيّنّا من الوجوه في كونه مريدًا وكارهًا. ولا يجوز أن يخالفنا بنفي الصفات، نحو كونه غنيًّا غفورًا حليمًا، لأن معنى قولنا: حليم، أنه لا يعاجل بالعقوبة، ومعنى قولنا: غني، أنه لا طريق للحاجة إليه، ومعنى قولنا: غفور، أنه لا يأخذ بالذنب. وهذه كلها ترجع إلى النفي. وقد ذكرنا أن المخالفة والموافقة إنما تقع بصفة ثابتة، لا بما يرجع إلى النفي.

وإذا بطلت هذه | الوجوه لم يبق إلّا أن يكون مخالفًا لنا بهذه الصفات التي هي كونه قادرًا [٥٠ب] عالمًا حيًّا موجودًا. ومعنى قولنا: إن هذه صفات الذات، أنها واجبة وأنه لا يجوز خروج الموصوف عنها. وهذه المخالفة لا تخلو إما أن يقع بكونه قديمًا وحده أو بكونه قادرًا وحده أو يقع بواحدة من هذه الصفات لا بعينها، أو بواحدة منها بعينها أو بمجموعها ولا يقع بكل واحدة منها. وبطل أن يكون بواحدة منها بعينها أو لا بعينها، لأن سبب استحقاق هذه الصفات وجه واحد، فإذا خالف ببعضها خالف بسائرها. ولا يجوز أن يخالف بمجموع هذه الصفات ولا يخالف بكل واحدة منها، لأن كل واحدة من هذه الصفات لو لم يكن لها أثر عند الانفراد لما جاز أن يحصل لها أثر عند الاجتماع، فلم يبق إلّا أن يكون بكل واحدة منها.

إذا ثبت ذلك نقول: لا يجوز أن يكون عالمًا بعلم قديم، لأنه يكون العلم مثلًا له، لأن الاشتراك في هذه الصفات يوجب التماثل ويوجب الاشتراك في جميع الصفات الذاتية، فيؤدّي هذا إلى أن يكون العالم علمًا والعلم عالمًا والقدرة قادرًا والقادر قدرةً والعلم والقدرة إلهًا، ويؤدّي إلى أن يكون العلم قدرةً وحياةً والحياة علمًا وقدرةً، فيكتفي بواحدة من هذه الصفات ويكون بصفة الجميع.

---

١ تقرّرت] نفرت | بُنيت] ثبت ٢ قديمًا] + او | يخلو] نخلوا ٤ لأجل] لا احل ٧ نقول] تقول ١٠ غنيًّا] + او (مشطوب) ١٢ غفور] غفورًا ١٦ تخلو] نخلوا ١٧ بمجموعها] لمجموعها

فإن قيل: هذا الدليل إنما يصح إن ثبت أن هذه الصفة صفة الذات، حتى تقولوا أن الاشتراك في كونه قديمًا يقتضي الاشتراك في كونه قادرًا عالمًا، ولم يثبت ذلك، فإنكم في | هذا [٥١أ] تتكلمون، قيل له: إن ما ندّعيه من هذه الصفة التي هي صفة الذات غير متنازع فيه، لأنا نعني بها أنها واجبة وأنه لا يجوز خروج الموصوف عنها، وهذا القدر مسلّم. ثم أنه إن لم يثبت أن كونه قادرًا عالمًا للذات على ما ذكرت فلا شكّ أن صحة كونه قادرًا عالمًا للذات، فيؤدّي الاشتراك في كونه قديمًا إلى الاشتراك في صحة هذه الصفات. فإذا صح أن يكون العلم عالمًا والقدرة قادرًا وجب أن يكون عالمًا قادرًا، لأن الصحة لا تنفصل عن الوجوب هاهنا، لأن العلم لو كان عالمًا لم يكن كذلك إلّا للذات، وكذلك القدرة، لأنه لا يجوز أن يكون عالمًا قادرًا للعلم والقدرة. وإذا وجب أن يكون عالمًا قادرًا فقد عاد الأمر إلى ما ألزمناه أولًا.

وجواب آخر، وهو أن علة وجوب كونه قادرًا عالمًا حيًّا كونه قديمًا، لأنه لو لم يكن قديمًا لأحال أن يجب كونه قادرًا عالمًا، فإذا اشتركا في القدم وجب أن يشتركا في كونهما عالمين قادرين.

فإن قيل: لا نسلّم أن كونه قديمًا علة لوجوب هذه الصفات، بل نقول: إنما وجب كونه قادرًا لوجوب وجود القدرة، ووجب كونه عالمًا لوجوب وجود العلم، قيل له: ما ذكرناه من التعليل قد دللنا عليه وما ذكرتَه غير مدلول عليه، فكان ما ذكرناه أَوْلى. على أنا نعلّل بهما جميعًا فنقول: وجبت هذه الصفات لكونه قديمًا [و]لوجود القدرة والعلم، والحكم الواحد يجوز أن يكون معللًا بعلتين، كما نقول في مَن كذب لا لغرض أنه يكون قبيحًا لوجهين، أحدهما | كونه كذبًا والآخر كونه عبثًا. [٥١ب]

فإن قيل: نعكس هذا المعنى فنقول: إن وجوب كونه قادرًا عالمًا علة في كونه قديمًا، قيل له: ما ذكرنا أَوْلى، لأن كونه موجودًا أصل لصحة هذه الصفات، وهذه الصفات تقع لها، فإذًا تعليلها به أَوْلى من تعليله بها. على أنه إن كان يستمرّ منه هذا في كونه قادرًا عالمًا فليس يستمرّ هذا في تعلّق القدرة بمقدوراتها وتعلّق العلم بمعلوماته أنه للذات، فيؤدّي إلى الاشتراك في هذا التعلّق حتى يكون الله تعالى بصفة العلم والقدرة والحياة وأن يكون له تعلّق العلم والقدرة والحياة وإلى أن يكون للعلم تعلّق القدرة وللقدرة تعلّق العلم ولهما تعلّق الإرادة ولها تعلّقهما، وهذا محال.

---

١ ثبت] نثبت ١١ لأحال] لا نحال ١٩ نعكس] تعكس | فنقول] فيقول ٢٢ تعلّق] تعليق

دليل آخر، وهو أنه تعالى لو كان عالمًا بعلم أو كان قادرًا بقدرة مريدًا بإرادة لكان علمه من جنس علومنا، وإذا كان من جنس علومنا فالعلمان المثلان إما أن يكونا محدثين أو قديمين، لأن المثلين يستحيل أن يكون أحدهما قديمًا والآخر محدثًا. فإن قيل: ولم قلتم أنه يجب أن يكون من جنس علومنا؟ قيل له: إن العلمين، إذا تعلّقا بمعلوم واحد على وجه مخصوص في وقت واحد، كانا مثلين. فإن قيل: ولم قلتم ذلك؟ قيل: لأن العلمين إذا تعلّقا على الوجه الذي بيّنّا فلا يخلو إما أن يكونا ضدّين أو مختلفين أو مثلين. وبطل الأول، لأنهما لو كانا ضدّين لما جاز اجتماعهما، لأن اجتماع الضدّين في محلّ واحد محال. ولا يجوز الثاني، لأنا | لو قدّرنا أنهما يجتمعان في محلّ واحد لكان إذا طرأ الجهل ينفيهما، والشيء الواحد إنما ينفي الضدّين أو المثلين ولا ينفي المختلفين. وهاهنا لو طرأ الجهل نفاهما، فدلّ على أنهما ليسا بمختلفين. فإذا كانا مثلين يستحيل أن يكون أحدهما قديمًا والآخر محدثًا. وعلى قول من يقول أن العلم لا يُنفى نقول: إنما يمنع وجود أحدهما من وجود الآخر. [٥٢أ]

فإن قيل: هذا إنما يصح إن لو حصل علم الله تعالى في قلبنا فحينئذ إذا طرأ الجهل ينفيهما، ونحن لا نسلّم أن علم الله تعالى يحلّ فينا فقيل: إن يحل، فلا يوجد ما ذكرته. وهذا كما قلتم أن العلمين إذا تعلقا بمعلوم واحد كانا مثلين، فإنما يثبت هذا الحكم عند التعلّق. فأما قبل التعلّق وعند اختلاف المتعلق وتغايره لا يثبت، قيل له: تماثل العلمين المتعلقين بمعلوم واحد لا يخلو إما أن يكون لأجل حلولهما في محلّ واحد أو لأجل التعلّق، ولا يجوز أن يكون لأجل الحلول في محلّ، لأن المحلّ يقبل المختلف والمماثل، فلم يبق إلّا أن يكون لأجل صفة الذات، وهي التي لأجلها يتعلق بهذا المعلوم المعين. وإذا كان لهذا المعنى وهذا المعنى حاصل قبل الحلول فيجب أن يكون علم الله تعالى مثلًا لعلمنا، وإن لم يحلّ فينا. على أنا نقدّر حلوله فينا، وتقدير الحال، إذا أثمر علمًا، يجوز.

فإن قيل: إن علم الله تعالى إذا حصل في قلب الواحد منا لا ينتفي بالجهل، قيل له: هذا فاسد، | لأنه يؤدّي إلى أن يكون أحدنا عالمًا بالشيء جاهلًا به في حالة واحدة، وهذا محال، يكون عالمًا به لوجود علم الله تعالى وجاهلًا لوجود الجهل. [٥٢ب]

فإن قيل: إذا ارتكبتم هذا المحال، وهو أن يحلّ علم الله تعالى فينا، فنحن نرتكب أمرًا آخر محالًا أيضًا، وهو أن يجوز أن يكون الشخص الواحد عالمًا بالشيء جاهلًا به في حالة

---

٥ العلمين] العالمين ٦ يخلو] نخلوا ٧ لو] إضافة فوق السطر ٩ فدلّ] دل ١١ أحدهما] + سنع ١٣ فقيل] فقيل
١٦ يخلو] نخلوا | ولا] لا ٢٣ تعالى] + فيه (ولعله مشطوب)

واحدة، قيل له: إن منافاة العلم للجهل لأمر يرجع إلى الذات، فإذا طرأ الجهل وجب المنافاة، لأن الذات وصفته لم تختلف، فإن لم تختلف [وجب المنافاة.]

فإن قيل: علم الله تعالى يخالف علمنا، لأن [علمه] قديم وعلمنا محدَث، قيل له: معنى قولنا: قديم، أنه لا أول لوجوده وهذا نفي الصفة. وإنما قلنا أن المماثلة والمخالفة تقعان بالصفة، لا بنفيها.

فإن قيل: علمه تعالى يخالف علمنا، لأن علمه يتعلق بما لا نهاية له وعلمنا بخلافه، قيل له: كونه أن لا يتعلق بما لا نهاية له نفي الصفة، والمماثلة والمخالفة تقع بالصفة، لا بنفيها.

دليل آخر، وهو أن الله تعالى لو كان عالمًا بعلم لكان علمه لا يتناهى، لأن معلومه لا يتناهى. ألا ترى أن أحدنا لما كان عالمًا بعلم كان معلومه متناهيًا، لأن علمه متناهٍ؟ فإن قيل: ولم قلتم ذلك؟ قيل له: لأن [العلم] الواحد لا يتعلق بمعلومين على سبيل التفصيل، وإنما يتعلق بمعلوم واحد. فإن قيل: ولِمَ ذاك؟ قيل له: لأنه لو جاز أن يتعلق | [١٥٣أ] بمعلومين لوجب، إذا طرأ الجهل على أحد المعلومين، أن ينتفي العلم لورود الجهل عليه، ولا ينتفي، لأنه لم يرد الجهل على العلم بالمعلوم الآخر.

وجه آخر، وهو أنه لو جاز أن يتعلق بمعلومين لجاز أن يتعلق بما لا نهاية له، إذ لا حاصر هاهنا يحصره عليه، فيكون علّام الغيوب، كما أن القدرة، إذا تعدّت عن مقدور واحد تعلّقت بما لا نهاية له من المقدورات، وهذا محال.

وجه آخر، وهو أنه لو جاز تعلّق علم واحد بمعلومين لاستحال حصول العلم بأحدهما دون الآخر، وفي علمنا بصحة ذلك دليل على صحة ما ذكرناه. فإن قيل: هذا باطل بالعلم بالأصل مع العلم بالفرع، فإنه لا يجوز حصول العلم بالفرع قبل العلم بالأصل، ولا يجوز أن ينفرد عنه، قيل له: وإن لم يجز هكذا فإنه يجوز حصول العلم بالأصل قبل العلم بالفرع. فإن قيل: هذا باطل بالعلمين، إذا كان طريقهما واحدًا، فإنه لا يجوز انفراد أحدهما عن الآخر، قيل له: ذلك الأمر يرجع إلى الطريق، لا إلى العلم، على أنه يجوز أن يسهو عن أحد العلمين دون الآخر. فإن قيل: هذا باطل بالعلوم التي يكمل العقل بها، فإنه لا يجوز أن ينفرد بعضها عن بعض، قيل له: إنما لا يجوز ذلك في حقّ المكلَّف لأجل التكليف. فأما في حقّ غير المكلَّف فإنه يجوز حصول بعضها دون بعض.

---

٣ لأن] لانه   ٤ والمخالفة] + انّما   ١٢ ينتفي[2]] + العلم لورود (مشطوب)   ١٤ بمعلومين] بمعلوم   ١٥ حاصر] حاضر يحصره] يحضره | تعدّت] تعددت   ١٩ بالأصل[2]] + قبل العلم (مشطوب)   ٢٢ يسهو] سهوا

دليل آخر، وهو أنه تعالى لو كان عالمًا بعلم لم يكن لنا طريق إلى معرفته، وإثبات ما لا طريق إليه يكون من الجهالات، لأن مجرّد | الصفة لا يدل على أنها مستحقّة لمعنًى، لأن [٥٣ب] الصفة قد تستحقّ للذات وتستحقّ لأجل الفاعل وتستحقّ لا للذات ولا للمعنى، بخلاف الواحد منا، فإنه يجوز أن يكون عالمًا ويجوز أن لا يكون عالمًا.

دليل آخر، وهو أن الله تعالى يجب كونه قادرًا عالمًا حيًّا، والصفة، إذا وجبت، استغنت بوجوبها عن المعنى، لأنا لو قلنا أنه يحتاج مع الوجوب إلى معنى آخر لاحتاج ذلك المعنى إلى معنى آخر وذلك إلى آخر، فيتسلسل إلى ما لا نهاية له، وذلك محال.

فإن قيل: الله تعالى يجب كونه قادرًا عالمًا حيًّا لوجوب وجود القدرة والعلم، كما أن أحدنا يكون عالمًا لوجود القدرة والعلم، قيل له: هذا لا يصح، لأنا قد بيّنّا أن وجوب وجود الصفة يغني عن الاحتياج إلى معنًى، لأن للمعنى صفة أخرى واجبة، فيؤدّي إلى ما لا نهاية له. وليس كذلك أصل كون أحدنا عالمًا، فإنه لم يشاركه العلم فيما لأجله صار محتاجًا إليه، وهو كونه جائزًا، فجاز أن يحتاج إلى العلم وإن كان العلم لا يحتاج إلى العلم الثاني.

دليل آخر، وهو أنه تعالى لو كان قادرًا بالقدرة لم يقدر على خلق الأجسام كأحدنا، وقد علمنا خلافه.

دليل آخر: إن مَن كان قادرًا بالقدرة لا يصح منه الفعل إلّا بمحلّ القدرة أو بأن يماسّ محلّ قدرته بما يماسّه على ما بيّنّا. وقد علمنا أن المحلّ لا يتصور هناك، فيؤدّي إلى أن لا يصح بتلك القدرة الفعل، فيؤدّي إلى قلب جنسها، | وذلك لا يجوز. [٥٤أ]

دليل آخر، وهو أنه لو كان حيًّا بحياة لاحتاجت تلك الحياة إلى البنية والرطوبة والدم وتردّد النفس كحياة أحدنا، وتعالى القديم عن ذلك.

دليل آخر، وهو أن القديم تعالى لو جاز أن تقوم به المعاني لوجب أن يكون متحيزًا، كما أن الجوهر لما كان متحيزًا جاز أن تقوم به المعاني، والعرض لما لم يكن متحيزًا لم تقم به المعاني. فإن قيل: ما أنكرتم على قائل يقول أنه يكون متحيزًا؟ قيل له: لو جاز أن يكون متحيزًا لكان جوهرًا. فإن قيل: ولم قلتم ذلك؟ قيل له: لأن كون الجوهر متحيزًا لصفة عائدة إلى ذاته، والمشتركان في المقتضى يشتركان في المقتضي، وهذا يؤدّي إلى أن يكون جوهرًا ويجوز عليه ما يجوز على الجواهر. ويمكن أن نحرّر هذا الدليل على وجه آخر، وهو أنه لو جاز أن يقوم به بعض المعاني جاز أن يقوم به سائر المعاني، كما أن الجوهر لما جاز أن يقوم به بعض

---

١١ كون أحدنا] كونه | فيما] فيها ١٨ حيًّا] حياه ٢١ والعرض] والغرض ٢٢ على] من ٢٦ الجوهر] الجواهر

المعاني جاز أن يقوم به سائر المعاني، وفي علمنا بأنه لا يجوز أن يقوم به سائر المعاني دليل على ما قلنا.

فصل في شبه المخالف

شبهة لهم: قالوا: إن أحدنا يصير عالمًا عند وجود العلم. وإذا خرج عنه العلم خرج عن كونه عالمًا، فكذلك في الغائب، إذ لو كان أن يوجد عالم من غير علم لجاز أن يوجد علم من غير عالم، وذلك لا يجوز. قيل له: وجود المعلول من غير علة لا يجري مجرى وجود العلة من غير المعلول، لأن | [٥٤ب] العلة توجب الحكم لذاتها، فلو جوّزنا وجودها من غير معلولاتها أدّى ذلك إلى قلب جنسها، وذلك لا يجوز. وليس كذلك المعلول، فإن وجود العلة عند وجوده يكون موقوفًا على الدليل، فإن وُجد الدليل وجب وجوده، وإلّا فلا.

فإن قيل: من شرط العلة أيضًا أن تكون مؤثّرة في الحكم، فلو جوّزنا وجود المعلول من غير العلة لخرجت العلة عن كونها مؤثرة، قيل له: وإن سلّمنا ما قال فالعلم علة في كون الشخص عالمًا، إذا كان جائزًا. فأما إذا كانت هذه الصفة واجبة فلا مؤثر فيها. فلأجل ما كان علة في مثل هذه الصفة لم نجوّز أن يكون مثل هذه الصفة حاصلة بدون العلة. على أنه ليس من شرط العلة أن تؤثر في كل موضع وأن تستوعب المواضع بالتأثير، بل إذا أثّرت في موضع كفى، وقد أثّرت هذه العلة في حقّنا، فجواز مثل هذا الحكم بدونها لا يقدح في كونها علةً.

فإن قيل: قولكم أن المعلول مع العلة لا يجري مجرى العلة مع المعلول [باطل]، لأنه يقتضي جواز وجود المعلول من غير العلة. وقد علمنا خلافه في كثير من المواضع. ألا ترى أن قبول الأعراض من مقتضى [كون الجوهر متحيزًا]، ثم لا يجوز أن يكون الشيء قابلًا للعرض ولا يكون متحيّزًا، وكذلك وجود الفعل من مقتضى كون الفاعل قادرًا، ثم لا يجوز أن يوجد الفعل في موضع إلّا أن يكون قادرًا، وكذلك كونه | [٥٥أ] مدركًا من مقتضى كونه حيًّا، ثم لا يجوز أن يكون مدركًا ولا يكون حيًّا؟ قيل له: إنا لم ندّع التعميم فيما ذكرنا، ولكن قلنا أن الحكم إذا كان ثابتًا بعلة فعند وجود العلة يجب وجود الحكم وعند وجود الحكم لا يجب وجود العلة، بل يكون موقوفًا على الدليل. وفي هذه الأشياء الثلاثة فإنه وُجِدت الأدلّة على ذلك، لأن

---

٥ علم[1]] عالم   ٧ لأن] مكرر في الأصل   ١٢ مؤثر] يوثر | ما] لما   ١٣ لم…هذه[2]] مكرر في الأصل

حقيقة كون الجوهر متحيّزًا أن يكون قابلًا للعرض، فلو جوّزنا أن يكون الشيء قابلًا للعرض ولا يكون متحيّزًا كان في ذلك نقض الحقيقة. وكذلك حقيقة الفاعل القادر الذي قد وجد مقدوره، فلو جوّزنا وجود الفعل من غير أن يكون قادرًا [كان] في ذلك نقض الحقيقة. وكذلك حقيقة كونه مدركًا أن يكون حيًّا، فلو جوّزنا وجود هذه الصفة من غير أن يكون حيًّا كان في ذلك نقض حقيقة. وليس كذلك العلم، لأنه ليس من حقيقة كون الشيء عالمًا أن يكون معه العلم، ولا حقيقة العلم أن يكون معه كون الذات عالمةً، بل حقيقة العلم أن يكون على صفة لأجلها يتعلق ويوجب.

فإن قيل: هذا على أصلكم لا يصح، لأن غير العلم يوجب كون الذات عالمةً وهو ذات الباري تعالى، فإنه يوجب كونه عالمًا، قيل له: عندنا ذات الباري يجب أن يكون عالمًا ولا يوجب أن يكون عالمًا، وفرق بين قول القائل: يجب أن يكون عالمًا ويوجب أن يكون عالمًا.

شبهة أخرى لهم، وهي أن أحدنا إنما يبين عن غيره عندنا بكونه على صفة يصح منه الفعل المحكم المتّسق، إذا كان الفاعل قادرًا عليه ولم يكن هناك منع. وهذا استوى فيه الشاهد والغائب، كما أن القادر إنما يكون من يصح منه الفعل. وهذا | لا يختلف فيه [٥٥ب] الشاهد والغائب.

وجواب آخر عن هذه الشبهة، ذكر في الكتاب أن الكذب يكون قبيحًا لكونه كذبًا، ثم يشاركه في القبح غيره، وهو الظلم والعبث، فكذلك هاهنا يجوز أن يشتركا في كونهما عالمين، وإن كان أحدهما بالعلم والآخر من غير العلم.

فإن قيل: لو جاز وجود العالم من غير العلم جاز وجود الأسود من غير السواد والفاعل من غير الفعل، قيل له: إن حقيقة الأسود أن يكون فيه السواد وحقيقة الفاعل من يوجد منه الفعل، فلو جوّزنا خلافه أدّى إلى نفي الحقيقة. وليس حقيقة كون العالم وجود العلم.

فإن قيل: لو جاز وجود العالم من غير علم، والشاهد بخلافه، لجاز وجود الطويل العريض العميق ولا يكون جسمًا، قيل له: إن حقيقة الجسم أن يكون طويلًا عريضًا عميقًا، لأن الجسم اسم لهذا. فلو جوّزنا ذلك أدّى إلى نفي الحقيقة، وذلك لا يجوز، وليس حقيقة العالم أن يكون له علم. ألا ترى أن النظّام ومن ينفي الأعراض يعلمون كون الشخص عالمًا ولا يثبتون العلم؟ فدلّ ذلك على صحة ما قلناه.

---

١ للعرض[1]] للغرض | للعرض[2]] للغرض ٣ مقدوره] + جاز (مشطوب) ٦ عالمةً] عالمًا ٨ يوجب] وجب | عالمةً] عالمًا ١٥ وجواب...الكتاب] وجواب أخر ذكر في الكتاب عن هذه الشبهه ١٧ وإن] فان ٢١ العالم] العلم ٢٣ فلو] + جاز (مشطوب)

فصل

اتّصل بنا الكلام إلى أن للعالم لكونه عالمًا حالة. اعلم أنه لا بدّ لنا أن نبين أن للعالم لكونه عالمًا حالة ترجع إلى الجملة، وليس ذلك راجعًا إلى العلم حتى يصح لنا الفروق التي ذكرناها.

والدليل على ذلك أشياء، أحدها أن صحة الفعل المحكم المتّسق يكون من الجملة حتى تختصّ الجملة بهذا الحكم، فلا بدّ من أن تكون الصفة الراجعة إلى الجملة هي التي تصحّح هذا [٥٦أ] الحكم، ولا يجوز أن يكون العلم الذي يرجع إلى الأجزاء | مصحّحًا له.

وجه آخر، وهو أنه يستحيل أن يكون الإنسان عالمًا بشيء بعلم حاصل في جزء من قلبه وجاهلًا به بجهل آخر في جزء من قلبه. ولا تخلو هذه الاستحالة إما [أن] تعود إلى المحلّ أو إلى الجملة. وبطل الأول، لأن حصول المتضادّين في المحلّين صحيح، كالسواد في محلّ والبياض في محلّ، فلم يبق إلّا أن يكون ذلك راجعًا إلى الجملة وأن يكون العلم موجبًا حالةً للجملة، وكذلك الجهل.

وجه آخر، وهو أن الإنسان يقدر أن يرتّب الفعل بيده بالعلم الحاصل في قلبه، ولا يقدر أن يرتّب الفعل بيده بالعلم الحاصل في جزء من أجزاء قلب غيره. فلولا أن علمه يوجب لجملته حالةً لمكانها يقدر ويصح منه ذلك، وإلّا لم تكن قدرته على ترتيبه بعلمه أَوْلى من قدرته على ترتيبه بعلم غيره مع استوائهما في الحلول والوجود والتعلّق بالمتعلق الواحد.

وجه آخر، وهو أن الإنسان قد يعلم كون الغير عالمًا وإن لم يعلم العلم على سبيل الجملة والتفصيل. ولولا أن للعالم بكونه عالمًا حالة دون العلم، وإلّا لم يعلم ذلك. ولا يلزم على هذا المتحرّك من حيث يعلم كون الشيء متحركًا من دون أن يعلم الحركة فيه على سبيل الجملة والتفصيل، لأنه قد اختلف فيه قول أبي هاشم، فتارةً قال أن للمتحرك لكونه متحركًا حالة، فعلى هذا لا يلزم، وتارةً قال: ليس للمتحرك لكونه متحركًا حالة، وإنما يعلم المتحرك بالتغيّر الحاصل فيه، كما يعلم الأسود على هذا الوجه.

دليل آخر، وهو أن الإنسان قادر واحد وعالم واحد مع أنه أجزاء كثيرة، ولولا أن له [٥٦ب] بكونه قادرًا | عالمًا حالة، وإلّا لكان كل جزء منه قادرًا عالمًا، فكان، إذا أراد أن يخرج بعض أعضائه يمنة في حال ما يريد أن يخرج بعضه يسرة، يحصل ذلك، فيؤدّي ذلك إلى التضادّ والتنافي واجتماع الضدّين في محلّ واحد، وهذا لا يجوز.

---

٢ أن[1]] العالم | للعالم[2]] العالم   ٦ يجوز] جوز   ٨ قلبه[1]] قبله | قلبه[2]] قبله | تخلو] بخلوا   ١٥ الواحد] الواحده
١٧ للعالم] العالم   ٢٠ للمتحرك] المتحرك

فإن قيل: الواحد منا، إذا صح منه الفعل المحكم، فارق غيره، وإنما يفارقه للمعنى، وهو وجود العلم، وفارق البارئ تعالى غيره لصحة الفعل المحكم، فوجب أن يفارقه بالعلم، قيل له: هذا يدل على وجود المفارقة. فأما أن تكون المفارقة للذات أو للمعنى، فلا يدل على أن المفارقات تنقسم إلى أقسام، قد تكون للذات كمفارقة السواد والبياض، وقد تكون للمعنى كمفارقة المعدوم والموجود.

وجواب آخر، وهو أنا وإن سلّمنا ذلك في حقّ أحدنا فإنما كان كذلك، لأنه يجوز أن يكون عالمًا ويجوز أن لا يكون عالمًا. فأما البارئ تعالى فيجب كونه قادرًا عالمًا، فلا يلزم.

وجواب آخر، وهو أن الاشتراك في الوصف لا يوجب الاشتراك في علة الوصف. ألا ترى أن القديم تعالى شارك غيره في الوجود ولم يشاركه في علته، لأنه موجود لذاته وغيره بالموجِد؟

فإن قيل: العلم بكون الذات عالمًا لا يخلو إما أن يكون علمًا بالذات أو علمًا بالمعنى الذي هو العلم. وبطل الأول، لأنه لو كان كذلك لوجب أن كل مَن علم ذاتًا علم كونه عالمًا، وقد علمنا خلافه. وإذا بطل ذلك لم يبق إلّا أن يكون علمًا بالمعنى الذي هو | العلم، قيل له: إن [٥٧أ] هاهنا قسمًا آخر، وهو أن يعلم على صفة يصح منها الفعل المحكم المتّسق، إذا كان قادرًا ولم يكن هناك منع.

فصل

اتّصل الكلام بنا الكلام إلى القول بالأحوال. قال الإمام رضي الله عنه: الكلام في الأحوال يقع في موضعين، أحدهما في المعنى والآخر في العبارة. أما الكلام في المعنى، فإنه يقع مع المخالفين، وهو مبني على أن الإنسان يجوز أن يكون عالمًا بالشيء من وجهٍ وجاهلًا به من وجهٍ. والدليل على ذلك أن نبيًّا من أنبياء الله تعالى لو أخبرَنا بأن ذاتًا واحدةً قد وجدت، فإنا نعلم وجودها. فإذا أخبرَنا بعد ذلك بأن تلك الذات سوداء نعلم كونها سوداءً، ولم نعلم قبل هذا ذاك، فلا بدّ من متعلق للعلم الثاني، وليس ذلك إلّا الذات على هذه الحالة.

---

٥ والموجود] للموجود   ١١ يخلو] نخلوا   ١٤ قسمًا] قسم   ٢١ سوداء] سواد | كونها سوداءً] كونه سوادًا

والدليل الثاني أن السواد يخالف البياض والحسن يخالف القبيح. ولا يجوز أن تكون هذه المخالفة للمعنى، لأن المعنى لا يحلّ المعنى، فدلّ ذلك على [أن] هذه المخالفة لأجل صفة تختصّ بكل واحد منهما.

فإن قيل: هذه الحالة عندكم غير معلومة ولا مجهولة، ولا موجودة ولا معدومة، ولا قديمة ولا محدثة، وهلّا هذا إلا مثل قول ابن كلّاب أن الله تعالى عالم بعلم لا هو هو ولا غيره وليس بقديم ولا محدث؟ قيل له: إن الشيء إنما يصير معلومًا مجملًا، إذا كان ذاتًا وإنما يصير معلومًا مفصلًا، إذا كان ذاتًا على صفة مخصوصة. وليس هاهنا ذات على صفة مخصوصة حتى تكون معلومةً، لأن كلامنا وقع في حالة للذات تؤثر في المخالفة والموافقة. ولو كانت هذه ذاتًا لم يستقم أن تكون مؤثرة في المخالفة والموافقة، لأنها حينئذ تكون مخالفًا لغيره وموافقًا، [٥٧ب] فتحتاج | إلى ذات أخرى، فيتسلسل إلى ما لا نهاية له، وكونه موجودًا ومعدومًا يترتب على كونه معلومًا على حدّة، وليس هذا بمعلوم على حدّة، وكونه قديمًا ومحدثًا يترتب على كونه موجودًا، وليس هذا بموجود على ما ذكرنا. وليس هذا كما قالت الكلّابية، لأنهم أثبتوا ذوات توجب كون القديم تعالى عالمًا قادرًا حيًّا، ويقولون أنه على هذه الصفات لأجلها.

فأما الكلام في العبارة، فقد اختلف شيوخنا، فقال بعضهم: الصفة، وقال بعضهم: الطريقة، وقال بعضهم: ذات على وجه، وقال الشيخ أبو هاشم: ذات على حالة، وهذه أَوْلى العبارات. وإنما قلنا ذلك، لأن معنى قولنا: حالة، أن الذات على نفسه في تلك الحالة. ألا ترى أنه يقال: كيف حالك في نفسك؟ أي: كيف أنت في نفسك؟ ولا يجوز أن يعبّر عن هذا المعنى بالصفة، لأن الصفة والوصف واحد، وهو قول الوصف حقيقةً، وكلامنا فيما تختصّ به الذات. ولا يجوز أن يعبّر عنه بالطريقة والحقيقة، لأنهما تستعملان في الألفاظ، لا في المعاني، فكلامنا في المعاني. ولا يجوز أن يعبّر [عنه] بالوجه، لأن الوجه يستعمل في الأجسام.

فإن قيل: الآمر لا بدّ له من مأمور به، فالقائل، إذا قال لغيره: اعلم، لا يخلو إما أن يكون آمرًا بذاته أو بذات العلم. لا يجوز أن يكون آمرًا بذاته، لأنه لا يدخل في المقدور، فلم يبق إلّا أن يكون آمرًا بالمعنى، قيل له: إن من يصح أن يكون مأمورًا لا يجوز أن يكون عالمًا إلّا بالعلم، والله تعالى لا يصح أن يكون مأمورًا، فجاز أن يكون عالمًا بذاته.

---

٥ وهلّا] وهل | ابن] بن   ٨ معلومةً] معلومًا   ١٧ كيف[1]] + انما قلنا ذلك لأن معنى (مشطوب)   ٢٢ يخلو] نخلوا

فإن قيل: قول القائل: فلان عالم، إثبات، فلا يخلو إما أن يكون إثباتًا لذاته أو | [٥٨أ] إثباتًا للمعنى. لم يجز أن يكون إثباتًا لذاته، لأنه لو قال: فلان ليس بعالم، هذا لا يكون نفيًا للذات، فلم يبق إلّا أن يكون إثباتًا للمعنى، قيل [له]: إن الشيخ أبا علي أجاب عنه بأن قال: هذا إثبات ما به يصير الذات عالمًا، فإن كان في أحدنا كان هذا إثبات العلم، لأنه إنما يصير عالمًا بالعلم. وإن كان ذلك في الله تعالى كان إثباتًا لذاته، لأنه عالم للذات.

وأجاب غيره عن هذا بأن هذا ليس بإثبات، وكذلك قوله: ليس بعالم، ليس بنفي، لأن الإثبات عبارة عن الإيجاد. يقال: أثبتُّ سهمي في القرطاس، إذا أوجدته في القرطاس. وكذلك أثبتُّ ما في الرقعة، إذا أوجدته فيها. ولا يمكن إيجاد الشيء في ذات الله سبحانه وتعالى. على أن هذا إثبات المعاني بالعبارات، وإثبات المعاني بالعبارات لا يجوز، ولكنه يجب إثباتها بالدليل، ثم تجري عليها العبارات. والدليل على صحة ما ذكرناه أن العبارات يجوز أن تختلف بالموصوفات، والمعاني مما لا يختلف. يدلّ عليه أن عبارة العرب تتبع اعتقادها. ألا ترى أنها أطلقت اسم الآلهة على الصنم، لأنها اعتقدت أنه يحقّ لها العبادة؟ واعلم أن هذه الدلالات كلها تدلّ على أن الله تعالى لا يجوز أن يكون عالمًا بالعلم، سواء قال أن هذا العلم غيره أو امتنع منه ولم يطلق هذه العبارة عليه.

فصل

اتّصل بنا الكلام إلى حد الغيرين وحقيقته. اعلم أن الغيرين كل شيئين مذكورين، لا يكون أحدهما هو الآخر ولا جملة يدخل الآخر تحتها بالذكر. | [٥٨ب] ولا يلزم عليه يد الإنسان، لأن الإنسان جملة تدخل اليد تحتها. ولا يلزم عليه الواحد من العشرة، لأن العشرة اسم لجملة يدخل الواحد تحتها. وقد ذكر أصحابنا البغداديون أن حقيقة الغيرين كل شيئين يجوز وجود أحدهما مع عدم الآخر في الزمان والمكان. وقال الأشعري: الغيران كل شيئين يجوز وجود أحدهما مع عدم الآخر، ولم يذكر الزمان والمكان. وهذا الحدّ باطل بالجوهر مع الكون، حيث لا يجوز وجود أحدهما مع [عدم] الآخر، لأنه إنما يعدم أحدهما عند وجود الضدّين وعند عدم المحلّ، والضدّ يرفعهما جميعًا. وكذلك أصناف الملحدة لا يجوّزون وجود بعض الأجسام مع عدم البعض، لأنهم يعتقدون أنها قديمة، ومع ذلك فإنهم يعرفون المغايرة بينهما ضرورةً.

---

١ يخلو] نخلوا ١٠ إثباتها] اثباته | عليها] عليه ١١ العرب] العرض ١٣ قال] فدّل ١٦ حد] احد ٢٠ في…٢١ الآخر] إضافة في الهامش ٢٢ الضدّين] الضدان

وجواب آخر ذكره الشيخ أبو هاشم، وهو أن الاختلاف مزية على المغايرة، لأن الغيرين قد يكونان مثلين، والمختلفين لا يكونان إلّا غيرين ثم تخالفا. قال: إن البارئ تعالى مخالف لعلمه، وعلمه مخالف له، فتسلّم أن علمه تعالى مخالف لذاته، فقد أثبت المغايرة وزاد عليها.

مسألة

والدليل على أن الله تعالى لا يجوز أن يكون عالمًا بعلم محدَث، كما ذهب إليه جهم بن صفوان وهشام بن الحكم أنه لو كان عالمًا بعلم محدث لم يكن عالمًا قبل وجود ذلك العلم. وإذا كان كذلك لم يقدر على إيجاد هذا العلم لنفسه، فلم يصح منه الفعل المحكم المتّسق، وفي علمنا بصحة الفعل المحكم المتّسق منه دليل على صحة ما ذهبنا إليه.

قال السيد الإمام رضي الله عنه: وهذه الدلالة مبنية على ثلاثة أشياء، أحدها أن يعلم أن العلم من جنس الاعتقاد، | [٥٩أ] والثاني أن يعلم أن العلم اعتقاد واقع على وجه، والثالث أن هذا النوع من الاعتقاد لا يجوز وقوعه إلّا من العالم. فالدليل على أن العلم من جنس الاعتقاد أنه يمكن أن يجعل الاعتقاد الواقع على وجه علمًا، ولا يجوز أن يجعل الشيء غيره، لأنه يؤدّي إلى الجهالات.

وجه آخر، وهو أن العلم لو لم يكن من جنس الاعتقاد لجاز وجود أحدهما مع عدم الآخر، لأن كل شيئين لا يكون بينهما تعلّق معقول جاز وجود أحدهما مع عدم الآخر. وحيث لم يجز وجود الاعتقاد الواقع على وجه مخصوص إلّا ويكون علمًا، دلّ ذلك على أن العلم من جنس الاعتقاد. ولا يمكن أن يدّعى بينهما تعلّق، لأن التعلّق المعقول لا يخلو إما [أن يكون تعلّق الاحتياج وإما] أن يكون تعلّق التضمين وإما أن يكون تعلّق الإيجاب أو تعلّق التوليد على ما مضى. ولا يجوز أن يكون تعلّق الاحتياج، لأنه إن كان العلم محتاجًا إلى الاعتقاد كان يجب أن يجوز وجود الاعتقاد الواقع على الوجه المخصوص ولا يكون علمًا، لأن وجود المحتاج إليه يصح من دون وجود المحتاج كالحياة مع العلم، وإن كان الاعتقاد يحتاج إلى العلم كان يجب أن يجوز وجود العلم من دون الاعتقاد الواقع على ذلك الوجه. ولا يجوز أن يكون تعلّق التضمين، لأن ذلك إنما يستقيم في شيئين لأحدهما صفة لا تحصل عليها إلّا عند الآخر، ولا يعقل للاعتقاد صفة لأجلها يحتاج إلى العلم ولا للعلم صفة لأجلها يحتاج إلى الاعتقاد. وتعلّق الإيجاب محال هاهنا، لأن العلة توجب الصفات لا الذوات، والعلم

٢ تخالفا] مخالفًا   ٣ عليها] عليه   ٩ يعلم] تعلم   ١٠ يعلم] تعلم   ١٧ يخلو] نخلوا

والاعتقاد ذاتان. وتعلّق | التوليد لا يصح، لأنه إن كان العلم مولدًا للاعتقاد الواقع على ذلك [٥٩ب] الوجه كان يجب أن يجوز وجود العلم بدون الاعتقاد. وكذلك إن كان الاعتقاد الواقع على ذلك الوجه مولدًا للعلم يجب أن يجوز وجود الاعتقاد المخصوص من دون العلم، لأن السبب يجوز وجوده ولا مسبّب لمانع. ولما استحال هذا دلّ ذلك على أن العلم من جنس الاعتقاد.

ودليل آخر على ذلك، وهو أن العلم، لو لم يكن من جنس الاعتقاد وكان مخالفًا، لم يخل هذه المخالفة بينهما من أن تكون اختلاف التضادّ أو اختلاف المغايرة. وبطل أن تكون اختلاف التضادّ، لأنه لو كان الاختلاف بينهما اختلاف التضادّ لم يجز اجتماع العلم والاعتقاد، فكان لا يجوز أن يكون معتقدًا للشيء على ما هو به ويكون عالمًا به. وبطل أن يكون اختلاف المغايرة، لأنه لو كان كذلك لجاز أن يطرأ الضدّ ويرفع أحدهما دون الآخر، لأن الشيء لا ينفي المختلفين، وإنما ينفي الضدّين على البدل والمثلين على الجمع.

والدليل على أن العلم اعتقاد واقع على وجه أنا قد بينّا أنه من جنس الاعتقاد، وكذلك التبخيت. ولا يجوز أن تكون هذه الأشياء بصفة العلم، فدلّ [على] أنه اعتقاد واقع على وجه.

اتّصل بنا الكلام إلى بيان الجهات التي إذا وقع عليها الاعتقاد يكون علمًا، وهي على ستة أقسام، أحدها أن يكون الاعتقاد من فعل العالم بالمعتقد، وذلك مثل أن يخلق الله تعالى لنا علومًا ضرورية، فإن الوجه الذي لأجله صارت علومًا هو أن الله تعالى عالم بمعلوماتها، والثاني الاعتقاد | المكتسب بالنظر، وإنما يصير علمًا لعلمه بالدليل على الوجه الذي يدلّ، والثالث [٦٠أ] الاعتقاد الحاصل عند تذكر الدليل، وإنما صار عالمًا لكونه عالمًا بالدليل على وجهه، والرابع الاعتقاد الحاصل عند تذكر العلم، نحو أن يعلم شيئًا فينام عنه أو يجنّ فيثبته أو يفيق فيتذكر ذلك العلم ويصير عالمًا به لعلمه به من قبل، والخامس أن يعلم الشيء على سبيل الجملة ثم يعرفه مفصّلًا، نحو أن يعلم قبح الظلم على الجملة ثم يعرفه في ضرر بعينه، [فإنه] يعلم قبحه لعلمه أن الظلم قبيح على الجملة، والسادس أن يعتقد الشيء تقليدًا، ثم يخلق الله تعالى فيه ذلك العلم اضطرارًا، فإنه يصير ذلك التقليد علمًا، نحو أن يخبرك إنسان بكون زيد في الدار فتعتقد كذلك، ثم إذا شاهدته في الدار يصير ذلك التقليد علمًا للعلم الضروري الحاصل فيك.

قال السيد أبو القاسم رحمه الله: ولا خلاف في الثلاثة الأولى بين أصحابنا. وإنما اختلفوا في الباقي. فقال الشيخ أبو هاشم أن الثاني هو العلم الأول، إلّا أنه بقي، لأن من مذهبه أن

---

١ وتعلّق] + الايجاب (مشطوب) | للاعتقاد] لاعتقاد ٦ أو اختلاف] واختلاف ١٢ بصفة] لصفة ٢١ يعرفه[2] تعرف ٢٤ فتعتقد] فيعتقد

العلم يبقى. وذكر الشيخ أبو إسحاق وقاضي القضاة وغيرهما أن هذا اعتقاد ثانٍ يتجدّد، لأن من مذهبهم أن الاعتقاد لا يبقى. فإذا ثبت بهذه الجملة أن العلم لا يكون علمًا إلّا إذا كان فاعله عالمًا به، فنقول: لو لم يكن الله تعالى عالمًا قبل إحداث هذا العلم لنفسه لم يقدر على إيجاد ذلك العلم، فدلّ على أنه عالم قبل إحداثه. وإذا كان عالمًا قبل إحداثه لم يخل من أن يكون عالمًا لذاته أو بعلم قديم أو بعلم محدَث. لم يجز أن يكون عالمًا بعلم قديم لما بيّنّا، ولا أن [٦٠ب] | يكون عالمًا بعلم محدث أيضًا، لأن ذلك إنما يحتاج إلى علم آخر وذلك إلى آخر، فيؤدّي إلى ما لا نهاية له، فلم يبق إلّا أنه عالم لذاته.

دليل آخر على ذلك، وهو أنه لو كان عالمًا بعلم محدث لم يخل هذا العلم إما أن يحلّ ذاته أو يحلّ غيره أو لا يحلّ. وبطل الأول، لأن ذاته ليست بمحلّ للحوادث. وبطل الثاني، لأن ذلك الغير يجب أن يكون حيًّا حتى يصح إيجاد العلم فيه، لأن العلم لا يجوز وجوده في الجماد، وإذا كان حيًّا أوجب العلم الصفة له لا لله تعالى. وبطل الثالث، لأنه لو جاز وجود علم لا في محلّ لجاز وجود جهل لا في محلّ، لأن الله تعالى قادر على الجهل كما هو قادر على العلم، لأنه ضدّه، والقادر على الشيء يجب أن يكون قادرًا على جنس ضدّه إذا كان له ضدّ. وإذا وجد الجهل لا في محلّ أوجب الصفة له تعالى، وهذا محال، فعلم أنه لا يجوز أن يكون عالمًا بعلم محدث.

دليل آخر، وهو أن العلم من الأفعال المحكمة المتّسقة، فلا يصح إيجاده إلّا من عالم، فلو لم يكن الله تعالى عالمًا فيما لم يزل لم يقدر على إيجاد ذلك العلم لنفسه.

دليل آخر، وهو أنه لو لم يكن عالمًا تمكّن من أن يميّز الاعتقاد الذي هو علم من الاعتقاد الذي ليس بعلم، بل تقليد وتبخيت وجهل، فيؤدّي هذا إلى أن يقصد إلى العلم، فيحصل الجهل.

شبهة جهم، قال: قد ثبت أن الله تعالى كان عالمًا فيما لم يزل بأنه غير فاعل للعالم، وهو عالم فيما لا يزال بأنه فاعل، وهذه الصفة قد تجدّدت بعد أن لم تكن متجددة، والصفة إذا تجددت لا بدّ من أن تكون لمعنًى متجدد.

قال السيد: وقد أورد ابن الروندي هذه الشبهة على وجه آخر، وهو أنه قال: قد ثبت [٦١أ] أن الله تعالى عالم الآن | [أن] توجد هذه الأجسام، فوجب أن يكون عالمًا بوجودها فيما لم

١ يتجدّد] بجدد ٣ فنقول] فيقول ٥ ولا] مكرر في الأصل ٩ ليست] ليس ١٩ وتبخيت] وسحت ٢٢ يزال] يزل

يزل، لأنه عالم لذاته على أصلكم، وصفة الذات لا تتغيّر. وإذا كان عالمًا فيما لم يزل دلّ ذلك على قدم العالم، لأنه لا يعلم وجود [شيء] إلّا وهو موجود.

والجواب عن الشبهتين واحد، وهو مبني على شيئين، أحدهما أن العلم بأن الشيء سيوجد علم بوجوده، والثاني أن تغاير الوقتين لا يوجب اختلاف العلم بالمعلوم، إذا كان وقت المعلوم واحدًا. إذا ثبت ذلك فالله تعالى كان عالمًا بأن العالم سيوجد. وإذا وجد يكون عالمًا بوجوده من دون تغيّر في هذه الصفة. والدليل على الأول أن مَن علم أن الشيء سيوجد في الثاني، إذا قدرنا وجوده، لا يخلو حاله من أن يكون عالمًا [بأنه سيوجد أو عالمًا] بوجوده. وبطل الأول، لأنه يكون جهلًا، فيؤدّي إلى انقلاب جنس العلم، فلم يبق إلّا أن يكون عالمًا بوجود.

فإن قيل: ما أنكرتم على قائل يقول أن ذلك العلم قد تغيّر وصار إلى علم يتعلق بوجوده؟ قيل له: هذا لا يجوز، لأنه يؤدّي إلى انقلاب جنس العلم.

دليل آخر، وهو أن الإنسان، إذا علم [أن] الشيء سيوجد في الثاني، ثم انتهى إلى وقت وجوده، فلم يعلم وجوده، بل نسي وجوده، ثم يذكر أنه كان عالمًا بأنه سيوجد في الثاني حصل له العلم بوجوده، ولا يجوز أن لا يحصل. فلولا أن هذا هو العلم الأول تعلق به، وإلّا لجاز أن لا يحصل له هذا العلم.

فإن قيل: ما أنكرتم أن هذا علم آخر غير العلم الأول، ولكن العلم الأول يدعوه إلى هذا العلم؟ قيل له: إنما بحصول الداعي جاز أن يصرف عنه صارف، فيؤدّي هذا إلى أن لا يصير عالمًا بوجوده مع تذكر ذلك العلم. والدليل على أن تغاير الوقتين لا يوجب اختلاف العلم إذا كان وقت المعلوم | واحدًا، أنه لو جاز أن يختلف لجاز وجود أحدهما مع عدم الآخر، فكان [٦١ب] يجب أن يجوز أن لا يحصل له العلم بوجوده مع تذكّره لعلمه أنه سيوجد في الثاني، وهذا محال، ولأن العلمين إنما يتماثلان لتعلّقهما بمتعلق واحد على أخصّ ما يمكن، فإذا وجدا على هذا كانا مثلين، سواءً وجد أحدهما في هذا الوقت ووجد الآخر في وقت آخر. إنما الذي يوجب اختلاف العلمين هو تغاير وقت المعلوم، لا وقت العلم.

دليل آخر على ذلك، وهو أن الدليل على أن الشيء سيوجد في الثاني دليل على وجوده إذا وجد. وبيانه أن نبيًّا من أنبياء الله تعالى، لو أخبرنا بأن زيدًا يموت غدًا عند طلوع الشمس، فيحصل لنا العلم بذلك الخبر. فإذا انتهى إلى وقت طلوع الشمس حصل لنا العلم

---

٧ قدرنا] قدّرناه | يخلو] نخلوا ٢٥ وبيانه] وتباينه

بموت [زيد] بذلك الخبر، ويكون الخبر دليلًا على موته، وذلك العلم يجب أن يكون بمثابته، لأن تعلّق العلم المثبت يطابق تعلّق الدلالة.

دليل آخر، ذكره الشيخ أبو علي في الأصل، وهو أن الخبر عن أن الشيء سيوجد خبرٌ عن وجوده إذا وجد، كذلك العلم. قال قاضي القضاة رحمه الله: المراد بذلك أن فائدة الخبرين واحدة، لا أن صيغتها واحدة، لأنا نعلم قطعًا تغاير الصيغتين.

مسألة

فإن قيل: ما أنكرتم أن يكون الله تعالى عالمًا لذاته بجميع الأشياء، ثم يفعل لنفسه علمًا، كما أن أحدنا يكون عالمًا بالشيء بعلم، ثم يفعل لنفسه علمًا آخر؟ قيل له: لا يجوز، لأنه لا يخلو إما أن يحدث هذا العلم في ذاته أو في غيره أو لا في محلّ، فبطل الأول، لأن ذاته تعالى ليست بمحلّ للحوادث، وبطل الثاني، لأنه يوجب الحكم لذلك الشخص، فيكون هو العالم به دون الله تعالى، وبطل الثالث، | [٦٢أ] لأنه لو جاز أن يكون عالمًا بعلم لا [في] محلّ جاز أن يكون جاهلًا بجهل لا في محلّ، وقد علمنا خلافه. وهذه الدلالة لا تتمّ إلّا بمعرفة شيئين، أحدهما أن الجهل ضدّ العلم، والثاني أن القادر على الشيء قادر على ضدّ ذلك الشيء إذا كان له ضدّ. والدليل على أن الجهل ضدّ العلم أنه لا يجوز اجتماعهما، ولا وجه لاستحالة اجتماعهما إلّا التضادّ.

فإن قال: ما أنكرتم أن يكون هذا لما يسبق من الأوهام أنه لا يجوز أن يكون الشيء على صفة ولا يكون عليها، فعلمه باستحالة حصول الذات على صفة وعدم حصولها عليها يمنعه من إيجاد هذين الاعتقادين، لا تضادّهما؟ قيل له: يجوز أن يعتقد أحدنا جواز حصول الذات على صفة وأن لا يكون عليها، وإن كان هذا الاعتقاد جهلًا. وإذا جاز هذا نقول: مستحيل اجتماع حصول العلم بأنه لا يجوز حصول الذات على صفة وأن لا يكون عليها مع هذا الاعتقاد، فلا يخلو إما أن يكون [هذا] الاعتقاد وسابق عليه ذلك، فيتسلسل إلى ما لا نهاية له [وإما أن يتضادا]. وإذا بطل الأول لم يبق إلّا التضادّ.

---

٣ ذكره] ذكر ٤ فائدة] قايد | الخبرين] للخبرن ٥ لا] الا | الصيغتين] الصفتين ٨ يخلو] نخلوا ١٠ ليست] ليس للحوادث] + به مقابلة | لذلك] كذلك ١٢ إلّا] إضافة فوق السطر ١٣ والثاني] الناني ١٨ هذين] هاذان ١٩ نقول] يقول ٢١ هذا[1]] إضافة فوق السطر | يخلو] نخلوا

وجه آخر في [أن] الجهل ضدّ للعلم أن العلم يتعلق بمعلومه والجهل يتعلق به على العكس من تعلقه، وكل المعنيين تعلق أحدهما بما تعلق به الآخر على العكس من تعلقه فهما ضدّان، كالإرادة مع الكراهة وكالقدرة مع العجز.

فإن قيل: ما أنكرتم أن الإرادة والكراهة، والقدرة والعجز، إنما تضادّا، لأنهما يتعلقان بالشيء الواحد، وهو الحدوث، بخلاف الجهل والعلم، لأن كل واحد منهما يتعلق [بغير ما يتعلق] به الآخر؟ فإن متعلق أحدهما الإثبات ومتعلق الآخر | [٦٢ب] النفي، قيل له: المتعلق في هذه المواضع أجمع واحد، إلّا أن التأثير مختلف، والوجه مختلف بتأثير الإرادة في الإيجاد وتأثير الكراهة في الإعدام، وتأثير القدرة في الإيجاد [و]تأثير العجز في ضدّه، وكذلك العلم والجهل يتعلقان بالشيء الواحد، إلّا أن متعلق [أحدهما] الإثبات ومتعلق الآخر النفي.

وأما الدليل على الأصل الثاني، وهو أن مَن قدر على [تحريك] الشيء يمنةً قدر عليه يسرةً إذا لم يكن هناك مانع، ويستمرّ الحال في ذلك حتى لا يجوز أن يوجد خلافه. ولو جاز أن لا يكون القادر على الشيء قادرًا على ضدّه لما وجب هذا، وفي علمنا بأن خلافه لا يجوز دليل على صحة ما قلناه.

إذا ثبت هذان الأصلان رجعنا إلى أصل الدليل، فنقول: لو جاز أن يكون عالمًا بعلم لا [في] محلّ جاز أن يكون جاهلًا بجهل لا في محلّ، لأنه يقدر عليه، كما قدر على العلم، وإذا وجد الجهل لا في محلّ لم يخل إما أن يخرج عن كونه عالمًا ويصير جاهلًا، وإما أن يكون عالمًا جاهلًا معًا، وإما أن لا يوجب الجهل كونه جاهلًا ويبقى عالمًا. وبطل الأول، لأنه عالم لذاته ولا يجوز خروج الموصوف عن صفته الذاتية. وبطل الثاني، لأنه يؤدّي إلى اجتماع الضدّين وذلك لا يجوز. وبطل الثالث، لأنه من صفة الجهل أن يعدم العالم، فلو جوّزنا ذلك أدّى إلى انقلاب جنسه، وذلك لا يجوز.

فإن قيل: ما أنكرتم أنه يقدر على فعل الجهل لا في محلّ، إلّا أنه لا يفعل لما بيّنتم من الأقسام؟ قيل له: هذا تعليق الحكم بأمر مجهول. ولو جاز مثل ذلك لجاز أن يقال في كل مستحيل | [٦٣أ] أنه جائز، ثم يقال: امتنع وجوده لهذا. فإن قيل: ما أنكرتم أنه قادر على فعله، لكنه لا يفعل، كما تقولون أن الله تعالى قادر على الظلم ولكن لا يظلم؟ قيل له: هذا لا يصح، لأنه قد ثبت أن الله تعالى لا يظلم بعد أن ثبت أن الله تعالى قادر على الظلم وعالم

٦ ومتعلق الآخر] متعلق والاخر ١٠ الأصل] الفصل ١١ خلافه] الخلافه ١٢ خلافه] + خلاف ١٤ هذان] هذا ١٦ محلّ] + لانه يقدر عليه (مشطوب) ٢٤ تقولون] يقولون | تعالى] + على

مستغنٍ عنه وعالم باستغنائه عنه، فيجوز أن يقال أن الله تعالى لا يفعل لهذا، وهاهنا لم يثبت أنه قادر على فعل الجهل حتى يقال أنه لا يفعل لهذا المعنى.

قال القاضي رحمه الله: ولا يمكن أن يُثبت أنه قادر على فعل الجهل أن يكون قادرًا بقدرة لا في محلّ ولا [أن] يكون حيًّا بحياة لا في محلّ، لأن العجز والموت ليسا بمعنيين على أحد قولي الشيخ أبي هاشم، وهو الصحيح. فنقول: الدليل على هاتين المسألتين أنه لا يقدر على الفعل بالقدرة إلّا بعد استعمال محلّها في الفعل أو في سببه. ألا ترى أن أحدنا لا يمكنه أن يفعل الفعل بيمينه بالقدرة التي في يساره، إلا بعد أن يستعمل محلّها في الفعل؟ وهو إنما يثبت لأمر راجع إلى القدرة، فلو كان قادرًا بقدرة لا في محلّ لأدّى إلى أن لا يمكن إيجاد الفعل بها، فيؤدّي إلى انقلاب جنس القدرة.

والوجه الثاني أنه لو كان قادرًا بقدرة لا في محلّ لم يخل إما أن تتعلق بمقدورات الغير أو تتعلق ببعض مقدوراته. ولا يجوز أن تتعلق بمقدورات الغير، لأنه يؤدّي إلى أن يكون مقدور بين قادرين، وذلك لا يجوز. وبطل الثاني، لأن القديم تعالى يتعلق بمقدوراته لذاته تعلّق القادرين، فإن جاز تعلّق هذه القدرة بها أيضًا يؤدّي إلى أن يكون الشيء موجودًا [٦٣ب] معدومًا | من حيث قدر على هذا الفعل من وجهين، ويمكن أن يقدّر انفصال أحدهما عن الآخر. والدليل على أنه لا يجوز أن يكون حيًّا بحياة لا في محلّ أن من شرط الحياة الإدراك بها بمحلّها بدليل ما ذكرنا في الشاهد، فلو جاز أن يكون تعالى حيًّا بحياة لا في محلّ لأدّى إلى أن لا يصح الإدراك بها، فيؤدّي ذلك إلى قلب الجنس، وذلك لا يجوز.

مسألة

فإن قيل: ما أنكرتم أن يكون الله تعالى عالمًا بذاته ببعض الأشياء، ثم يفعل علمًا ببعضها، كأحدنا يعلم بعض الأشياء ويفعل لنفسه العلم بالبعض؟ قيل له: إن العلم ببعض الأشياء لا يصحّح العلم بالبعض إلّا إذا كان العلم بهذا البعض الذي حصل العلم به طريقًا إليه. ألا ترى أن مَن يعلم الصياغة لا يحصل له العلم بالكتابة، لأنه ليس بطريق إلى العلم بالكتابة، والعلم بالكتابة لا يحصّل العلم بالصياغة، لأنه ليس بطريق إليه؟ وليس بين بعض الأشياء والبعض الآخر ما يجوز أن يكون طريقًا، فلا يستقيم هذا الكلام.

---

١ مستغنٍ] مستغنى ٥ فنقول] فيقول ٦ سببه] سينه ١٢ مقدور] مقدورًا ١٥ في] إضافة فوق السطر ٢١ يصحّح] يصح ٢٤ ما] لا

فإن قيل: ما أنكرتم أنه إذا كان عالمًا لذاته ببعض الأشياء، فإنه يمكنه أن يفعل العلم بالباقي، وإن لم يكن طريقًا إليه بخلاف ما في الشاهد؟ قيل له: المعنى الذي ذكرناه لا يفترق الحال فيه بأن يكون عالمًا لنفسه أو بالمعنى، لأن ذلك ليس لأمر يرجع إلى [أن] أحدنا عالم بالعلم، بل لأن العلم لا يدعو إلى العلم إلّا إذا كان طريقًا إليه، سواء كانت الصفة لأجل الذات أو لأجل المعنى، فإن هذه القضية ثابتة فيها، ولأنه لو جاز أن يفعل | لنفسه علمًا لا [٦٤أ] في محلّ، فيعلم به، جاز أن يفعل لنفسه جهلًا لا في محلّ على ما بيّنّا في المسألة الأولى، وذلك يؤدّي إلى أقسام كلها فاسدة. ونحن نبيّن أن الله تعالى عالم بجميع المعلومات حتى لا يحتاج إلى علم به يعلم ما ليس بعالم به لذاته.

والدليل عليه أن مَن جاز أن يكون معلومًا لواحد جاز أن يكون معلومًا لغيره. وإذا جاز أن يكون معلومًا لله تعالى وجب أن يكون معلومًا له، لأن صفة الذات إذا صحّت وجبت. وإذا ثبت ذلك ثبت أنه تعالى عالم بجميع المعلومات.

قال السيد الإمام رضي الله عنه: وهذه الدلالة تبنى على أربع دعاوٍ، وأحدها أن للعالم تعلّقًا بالمعلوم كما أن للعلم تعلّقًا به، وثانيها أن تعلّق العالم بالمعلوم يخالف تعلّق العلم بالمعلوم، وثالثها أن تعلّق العالم بالمعلوم لا يقف على واحد، بل يتعدى إلى غيره، والرابع أن صفة الذات إذا صحت وجبت. والدليل على الأول، وهو أن للعالم تعلّقًا بالمعلوم كما أن للعلم تعلّقًا، أنه يحصل منه الفعل المحكم المتقن. ولو لم يكن له به تعلّق لم يحصل منه ذلك. والدليل على أن تعلّقه يخالف تعلّق العلم أن تعلّق العلم لا يحتاج إلى كونه حيًّا وتعلّق العالم يحتاج إلى كونه حيًّا.

وجه آخر، وهو أن تعلّق العالم تأثيره في إحكام الفعل وإبقائه، وتعلّق العلم لا يؤثر في هذا، ولكنه يوجب الصفة للعالم. ووجه ثالث، وهو أن تعلّق العالم يتعدى عن واحد إلى غيره، وتعلّق العلم لا يتعدى.

قال: | وبهذا القول يبطل قول الأشعرية إذا قالوا: لو كان الله تعالى عالمًا لذاته لكان ذاته [٦٤ب] من جنس علمنا، لأنه يتعلق بما يتعلق به علمنا، فيجب أن يكون مثلًا له، لأنا نقول أن تعلّق العالم يخالف تعلّق العلم، فيكون هذا بمنزلة تعلّق العلم بالشيء والقدرة به، فإن تأثيره مختلف، وإن كان المتعلق شيئًا واحدًا. والدليل على أن تعلّق العالم يتعدى أن المصحّح له كونه حيًّا، وكونه حيًّا لا اختصاص له ببعض المعلومات دون بعض، فيتعدّى.

---

٣ بأن] ان   ١١ تعالى] + وجب ان يكون معلومًا له لأنه صفة الذات اذا صحت (مشطوب)   ١٢ وأحدها] كذا في الأصل   ١٣ وثانيها] كذا في الأصل   ١٤ وثالثها] كذا في الأصل | والرابع] كذا في الأصل   ١٦ تعلّق] + والا   ٢٤ العالم] العلم | له كونه] لكونه

فإن قيل: هذا باطل بكونه قادرًا، فإن المصحّح له كونه حيًّا، ومع ذلك فإن القادر على شيء واحد لا يجب أن يكون قادرًا على جميع الأشياء، بل لا يجوز أن يكون قادرًا على جميعها، قيل له: كذلك نقول في كونه قادرًا، فإنه من حيث أن كونه حيًّا يصحّحه لا يقتضي، بل يجوز من حيث أنه حيّ أن يقدر على جميع المقدورات، ولكن الامتناع إنما جاز [من] قبل أن مقدور الغير لا يجوز أن يكون مقدورًا، لأنه يؤدّي إلى أن يكون موجودًا ومعدومًا في حالة واحدة، ومثل هذا جائز. ألا ترى أن الجوهر، إذا تحيّز، احتمل سائر أنواع الأعراض، ثم العرض الحالّ في الغير لا ينتقل إليه، ولا يجوز أن يحلّه لأمر يرجع إليه؟

والدليل على أن صفة الذات إذا صحت وجبت أنه ليس هاهنا أمر يتوقف عليه، فلا يجب مع الصحة حتى يوجد ذلك، كما أن الواحد منا يجوز أن يكون عالمًا لما لا نهاية له، ثم لا يجب أن يكون عالمًا، لأنه يتوقف على وجود علوم لا نهاية لها، فبقدر العلم يجب أن يكون عالمًا. نظيره ما نقول في العلم الواحد المتعلق | بالشيء الواحد أنه لما [كان] تعلّقه بهذا الواحد [٦٥أ] وجب تعلّقه به ولا يتوقف على شيء آخر، لأن تعلّقه للذات.

قال القاضي: وهذا الدليل بعينه يدلّ على أنه تعالى عالم بجميع المعلومات وقادر على جميع ما يصح أن يكون مقدورًا له. ولا يجوز أن يكون عاجزًا عن شيء، لأن ما صح أن يكون معجوزاً عنه صح أن يكون مقدورًا له. إنه ليس هاهنا أمر آخر توقف عليه.

مسألة

فإن قيل: لِمَ لا يجوز أن يكون الله تعالى عالمًا بعلم معدوم؟ قيل له: لأن العلم اعتقاد واقع على وجه، وما لا يقع على ذلك الوجه لا يكون علمًا، فالذي لا يكون أصلًا أَوْلى أن لا يكون علمًا.

دليل آخر، وهو أنه لو جاز أن يكون عالمًا بعلم معدوم لجاز أن يكون جاهلًا بجهل معدوم، فيؤدّي إلى أن يكون عالمًا بالشيء جاهلًا به في حالة واحدة.

قال القاضي رحمه الله: وهذا يدلّ على أنه تعالى لا يجوز أن يكون حيًّا بحياة معدومة ولا قادر بقدرة معدومة على قول شيخنا أبي علي وأحد قولي الشيخ أبي هاشم. فأما على القول الأخير، وهو الصحيح، فإن العجز والموت ليسا بمعنًى، فلا تستمرّ هذه الدلالة، فنقول:

---

١٠ لأنه] لا | فبقدر ...يجب[2]] فيقدر ىحب العلم ١٥ توقف] موقف ١٨ أن] أو ٢٤ فإن] انّ | ليسا] لسں فنقول] فيقول

القادر بالقدرة لا يقدر على الفعل بالقدرة إلّا بعد أن يستعمل محلّها في الفعل أو في سببه ضربًا من الاستعمال. وكذلك مِن شرط الإدراك بالحياة استعمال محلّها، فلو قلنا أنه تعالى يكون حيًّا بحياة معدومة قادر بقدرة معدومة لأدّى إلى أن لا يصح الفعل بالقدرة والإدراك بالحياة. وهذا يقتضي [نقضًا] لحقيقتها وقلبًا لجنسها، وذلك | محال. [٦٥ب]

قال السيد الإمام رضي الله عنه: وقد ذكر في الكتاب دليلًا آخر، وتحصيله أنه لو جاز أن يكون قادرًا بقدرة معدومة لوجب أن يكون قادرًا بجميع القدر المعدومة، فلو أوجد هذه القدرة في شخص معيّن لصارت تلك المقدورات مقدورات ذلك الشخص، وهذا محال.

دليل آخر، وهو أن القدرة لها تعلّق بالمقدور والعلم له تعلّق بالمعلوم، فلو كانا معدومين لم يكونا متعلّقين، لأن المعدوم لا يتعلق بالغير، فيكون هذا نقضًا لحقيقتها وقلبًا لجنسها، وهذا محال.

فإن قيل: أليس يجوز عندكم أن يكون علم لا معلوم له وإرادة لا مراد لها؟ فإن الموت والعجز عندكم ليس بمعنًى، فلو اعتقد بعض الناس أنه معنًى وأراده لكانت الإرادة لا مراد لها. وكذلك الاعتقاد لا متعلق له. وكذلك البقاء ليس بمعنى عندكم، فلو اعتقد أحدنا البقاء معنًى لكان اعتقادًا لا معتقد له. وكذلك العلم بأن لا ثاني مع الله تعالى لا معلوم له، قيل له: هذا غير صحيح، وذلك لأنا قلنا أنه في العلم الذي له معلوم معين يمكن أن يشار إليه، وفي الإرادة التي لها مراد معين يمكن أن يشار إليه. لو قلنا أن أحدهما يوجب الصفة في حال ما يكون معدومًا لأدّى إلى أن لا يكون متعلقًا في تلك الحالة. [وهذا باطل،] لأنه يكون تغيرًا لصفة ذاته، فلا يلزم.

فصل

قد مرّ الكلام مع مَن يخالفنا في الصفات من طريق المعنى، وبقي الكلام عليهم من طريق العبارة، فنقول: تسميتهم هذه المعاني التي أثبتوها صفات مجاز وليس | بحقيقة، وهم يزعمون [٦٦أ] أنها حقيقة.

والدليل على ذلك أن الوصف والصفة شيء واحد، كما أن الوعد والعدة والوزن والزنة شيء واحد بدليل أنهم يقولون: وصف فلان فلانًا وصفًا حسنًا وصفة حسنة، فيقيمون أحد

---

٤ لحقيقتها] حقيقتها | وقلبًا] وقلب | لجنسها] بجنسها ٩ لجنسها] لحسها ٢٠ وبقي] ونفي ٢٢ أنها] انها

اللفظين مقام الآخر، وكل لفظين جاز إقامة أحدهما مقام الآخر كانا شيئًا واحدًا، كالجلوس مع القعود والزوال مع الحركة.

دليل آخر، وهو أن أهل اللغة قالوا: إن الواو في الوصف بدل من الهاء في الصفة بدليل أنه لا يثبت أحدهما مع الآخر، فكانا شيئًا واحدًا.

دليل آخر، وهو أن أهل اللغة عدّوا الصفات في كتبهم، وهم إنما يعدّون العبارات دون المعاني، فعلم أن الوصف والصفة حقيقتها قول الواصف.

دليل آخر، وهو أن الاشتقاق عنها على سواء بدليل أنك تقول: وصف يصف وصفًا وصفةً، فكانا بمعنًى واحد. يدلّ عليه أن مَن قال: فلان عالم تقي، يقال أنه وصفه. ولو كان أخرس فأحدث مثل هذا المعنى لم يقل أنه وصفه، فدلّ على أنه يرجع إلى العبارة.

قال: فإن قيل: العرب فرقت بين الخبر والصفة، والوصف هو الخبر، فلو كان الوصف والصفة واحدًا لكان الخبر والصفة واحدًا، فيكون هذا نقض موضوعهم، قيل له: إنهم فرقوا بين الصفة والخبر من وجه آخر، وهو أنهم قالوا: الخبر ما يستقلّ بنفسه من غير انضمام أمر آخر إليه، والوصف ما لا يستقلّ بنفسه، نحو أن يقال: زيد عالم، يكون كلامًا تامًّا. ولو قيل: زيد العالم، لم يقدّر [تامًّا]، ما لم ينضمّ إليه قولنا: دخل أو خرج، والوصف | [٦٦ب] والصفة في هذا المعنى على سواء.

وقد اختلفوا في الصفة، هل يجوز أن توصف أم لا؟ فقال ابن كلّاب: لا يجوز أن توصف، لأنه لو جاز أن توصف الصفة لجاز أن يوصف الوصف الثاني والثالث إلى ما لا نهاية له.

قال القاضي رحمه الله: يجب أن نحقّق هذا الكلام حتى يزول الإشكال، فنقول لهم: ما تعنون بقولكم: الصفة لا توصف؟ أتعنون بهذا أن كون الذات سوادًا وكون الجوهر جوهرًا وكون الشخص عالمًا لا يجوز أن توصف؟ فإن عنيتم هذا فهذا كذلك عندنا. وإن عنيتم أن هذا الكلام، وهو قولنا: صفة، لا يجوز أن يوصف، فهذا يبطل عليكم بقولكم أنها صفة وبقولكم أنها لا توصف وبقولكم أنها علم وقدرة وحياة إلى آخر ما ذكرنا قبل هذا. وقولهم أنه يتسلسل إلى ما لا نهاية له. فالجواب عن ذلك أنا لم نقل أنه يجب أن يوصف حتى يؤدّي إلى ما لا نهاية له، ولكن قلنا: يجوز أن يوصف، ما دام غرض الواصف متعلقًا به. فإذا لم يتعلق به غرضه، فإنه لا يوصف. هذا كما قلنا جميعًا أن الخبر يخبر عنه، ثم لا يؤدّي إلى ما

---

٤ فكانا] كانا | واحدًا] + كالجلوس مع القعود (مشطوب) ٩ أخرس] احترس | يقل] نقال ١١ الخبر] للخبر ٢٠ بهذا] + الكلام (مشطوب) | كون] يكون ٢٤ يتسلسل] سلسل | فالجواب] والجواب ٢٦ الخبر] للخبر

لا نهاية له، بل يجوز الخبر عنه إلى أن يتعلق به غرض المخبر. فإذا لم يتعلق به غرضه لا يجوز الإخبار عنه. كذلك هذا، وبالله التوفيق.

١ الخبر] للخبر

باب في التشبيه

فإن قيل: أتقولون أن الله تعالى جسم؟ قيل له: لا نقول ذلك ولا نعتقده. والكلام في هذه المسألة يقع في موضعين، أحدهما في المعنى والآخر في العبارة. أما في المعنى، إنما يقع الخلاف مع هشام بن الحكم والحنابلة، حيث يقولون أن الله تعالى جسم ذاهب في الجهات وأنه تعالى [٦٧أ] يجوز | عليه الانتقال والحركة والزوال وأن له جوارح وأعضاء. وأما في العبارة، فإنما يقع الخلاف مع الكرّامية حيث قالوا أنه تعالى جسم، ويعنون به أنه قائم لذاته لا يحتاج في وجوده إلى محلّ، فقد أصابوا في المعنى وأخطأوا في العبارة.

وأما الكلام في المعنى، فالدليل على أن الله تعالى لا يجوز أن يكون جسمًا أنه لو كان جسمًا لكان لا يعرى عن الضعف والنقصان والحاجة والحدوث، وفي علمنا بخلافه دليل على فساد ما قالوه.

قال السيد الإمام رضي الله عنه: ولا يصح الاستدلال بما ذكرناه إلّا بعد أن نثبت أن هذه الأشياء الثلاثة إنما تصح في الجسم لكونه جسمًا. لم يعر عن الضعف، لأن الجسم يكون قادرًا بالقدرة، والقادر بالقدرة لا يقدر على أكثر من الفعل الواحد من الجنس الواحد في الوقت الواحد في المحلّ الواحد، إذ لو جاز أن يقدر على ما عدا الواحد لجاز أن يقدر على ما لا نهاية له من المقدورات، فيؤدّي إلى أن لا يكون في الشاهد قادر أقوى من قادر وإلى أن لا يصح التمانع بين قادرين، لأن القادر إنما يكون أقوى بزيادة المقدورات، وما لا يتناهى لا يقبل الزيادة والنقصان. وإنما قلنا أنه لو كان جسمًا لكان لا يعرى عن الحاجة، لأن الجسم يجوز عليه الشهوة، ولو كان مشتهيًا لكان له حاجة إلى المشتهى.

قال القاضي رحمه الله: ولا يجوز أن نعتمد على هذه الدلالة في هذه المواضع، لأنا إنما لم نقل: [لا] يجوز أن يكون القديم تعالى مشتهيًا، لأنه ليس بجسم، فلو قلنا أنه لو جاز أن يكون مشتهيًا لكان هذا استدلالًا بما لا يثبت إلّا بعد ثبوته، وذلك لا يجوز. وإنما قلنا أنه لو كان جسمًا لكان لا يعرى عن النقص، لأن الجسم أجزاء مجتمعة، والأجزاء يجوز عليها الزيادة [٦٧ب] | والنقصان. وإنما قلنا أنه لو كان جسمًا لكان لا يعرى عن الحدوث، لأن الجسم جواهر

---

٢ أتقولون] ان نقولون ١٥ قادر[1]] قادرًا ١٧ يقبل] يعتل ١٨ مشتهيًا] مشتبها | حاجة] بحاجه ١٩ نعتمد] يعتمد ٢٠ مشتهيًا] مشبتها ٢١ مشتهيًا] مشتبها ٢٣ قلنا] قلناه

مجتمعة، والجواهر كلها متماثلة لاشتراكها في التحيّز، والاشتراك في صفة الذات يوجب التماثل والاشتراك في سائر صفات الذات، فيؤدّي إلى أن تكون هذه الجواهر قديمة وإلى أن يجوز أن يكون الله تعالى محدَثًا، لأن جواز الحدوث من صفات الذات.

فإن قيل: الاشتراك في صفات الذات يوجب التماثل والاشتراك في جميع الصفات الذاتية، وكونه محدَثًا ليس من صفات الذات، قيل له: الحدوث، وإن لم يكن من صفات الذات، فصحة كونه محدثًا من صفات الذات على ما ذكرنا، فيجب الاشتراك فيها.

دليل آخر، وهو أنه تعالى لو كان جسمًا لكان لا ينفكّ عن أمارات الحدث كسائر الأجسام، وإذا لم يعر عن الحوادث ولم يتقدمها كان محدثًا كحدوثها، كما قلنا في حدوث العالم. وإذا ثبت ذلك فلا يخلو قولهم إما أن يقولوا أنه تعالى محدث، وليس ذلك من مذهبهم، وإما أن يقولوا أن أمارات الحدث لا تدلّ على الحدوث، فيكونوا قد أفسدوا على أنفسهم طريق حدوث العالم.

فإن قيل: نحن لم نفسد على أنفسنا دلالة حدوث العالم، لأن دلالة حدوثه جواز تعاقب الصفتين عليه، الاجتماع والافتراق والحركة والسكون. وإذا لم يَخْلُ عن هذه المعاني ولم يتقدمها كان محدَثًا. وليس كذلك فيما نحن فيه، لأن كونه تعالى في جهة على سبيل الوجوب، وليس ذلك لمعنًى. وعلى أنا وإن سلّمنا أنه كائن في تلك الجهة لمعنًى فذلك المعنى قديم وهو كون الواجب، قيل له: المصحّح لكون الذات كائنًا في الجهات إنما هو | [٦٨أ] التحيّز بدليل أن ما جاز أن يكون موجودًا متحيزًا جاز أن يكون كائنًا في الجهات، وما لم يكن متحيزًا، نحو الأعراض والمعدومات، يستحيل أن يكون كائنًا، والتحيّز الاختصاص له ببعض الجهات دون بعض، فيستحيل أن يجب كونه كائنًا في جهة معيّنة.

فإن قيل: أليس المصحّح لكونه كائنًا في سائر المحاذيات كونه متحيّزًا، ثم إذا كان ببغداد يستحيل كونه كائنًا بالصين؟ فكذلك جوِّزوا في القديم، قيل له: بين الأمرين فرق، وذلك لأن الشرط في كون الواحد منا بالصين كونه في أقرب المحاذيات إليه، فمتى لم يكن كذلك فلم يوجد شرط المصحّح، فلم يصححه. وليس كذلك القديم تعالى، لأن شرط كونه كائنًا في هذه المحاذيات كشرط كونه كائنًا في غيرها فيجب أن يصحّح كونه كائنًا في الجميع.

---

١ يوجب] توجب ٢ صفات] الصفات، مع تصحيح ٩ يخلو] نخلوا ١٤ الوجوب] الوجود ١٥ وهو] وهوه ١٦ أن ما] انّما ٢٠ المحاذيات] + في ٢١ بالصين] + كونه في اقرب المحادثات اليه فمتا لم يكن كذلك (مشطوب) فكذلك] وكذلك ٢٢ المحاذيات] المحادثات ٢٤ المحاذيات] المحدثات

فإن قيل: أليس المصحّح للعلم والجهل ولكونه عالمًا وجاهلًا إنما هو كونه حيًّا، ثم غلّبتم كونه تعالى عالمًا على كونه جاهلًا؟ فكذلك المصحّح للجهات كونه متحيّزًا، ثم اختص إحدى الجهتين في حقّه تعالى وهي جهة العلوّ، قيل له: إن كونه حيًّا يصحح كونه معتقدًا فحسب، ثم الاعتقاد إن كان على ما هو به كان علمًا، وإن كان على خلاف ما هو عليه كان جهلًا بخلاف كونه متحيّزًا، فإنه مصحّح لكونه كائنًا في الجهات وموجب لكونه كائنًا في جهة غير معيّنة.

فإن قيل: فإذًا لا تعلمون كونه تعالى عالمًا على هذا المثال الذي ذكرتم، قيل له: نحن إنما نعلم كونه عالمًا بدليل آخر، وهو صحة الفعل المحكم المتّسق منه.

فإن قيل: فعلى هذا يجب أن يكون لله تعالى حالة العالمين والجاهلين معًا لاستوائهما في الدليل، قيل له: إن [دلالة] كونه عالمًا قد صحت، وهو | وجود الفعل المحكم المتقن، [٦٨ب] ويثبت أنه عالم لذاته فثبت استحالة الجهل عليه.

دليل آخر على هذا، وهو أنه تعالى لو كان جسمًا لكان مؤلَّفًا، لأن الجسم أجزاء مؤلفة، والتأليف كله جنس واحد، فإما أن يكون كلّه قديمًا أو محدثًا. فأما أن يكون بعضه قديمًا وبعضه محدَثًا، فلا.

فإن قيل: إذا جاز أن يكون شيء لا كالأشياء جاز أن يكون جسم لا كالأجسام، قيل له: قولنا: شيء، اسم لما يصح أن يعلم ويخبر عنه، ثم الشيء ينطبق على المختلف والمتماثل والمتضادّ، فصح أن يقال: شيء [لا] كالاشياء بخلاف الجسم، لأنه وضع للطويل والعريض والعميق، والأجسام كلها متماثلة، فلا يجوز أن يقال: جسم [لا] كالأجسام.

فإن قيل: الحيّ في الشاهد اسم لمن يكون حيًّا بحياة، وكذلك القادر والعالم، ثم أطلقتم هذه اللفظة على الله تعالى وهو حيّ عالم قادر لذاته، فكذلك يجوز أن يكون اسم للجسم في الشاهد موضوعًا للطويل والعريض والعميق، [و]في الغائب يكون بخلافه، قيل له: ليس كذلك، بل العالم اسم لمن يصح منه الفعل المحكم، والحيّ اسم لمن يختص بصفة لمكانها يدرك ويصح أن يعلم ويقدر، وهذا لا يختلف بالشاهد والغائب. وهذه الأسامي لا تنبئ عن الحياة والقدرة والعلم بخلاف الجسم، فإنه اسم للطويل العريض العميق، فيجب أيضًا أن لا تختلف هذه الحقيقة في الشاهد والغائب.

وأما الكلام في العبارة، فهو إجراء الاسم على الشيء على ضربين، أحدهما أن يكون مفيدًا، والثاني أن لا يكون مفيدًا كأسماء الألقاب. وما يفيد، فهو على ثلاثة أضرب، أحدها

---

١ ولكونه] وكونه ٨ معًا] + لا (مشطوب) | لاستوائهما] ستوابهما ١١ مؤلفة] مؤلفه ١٤ كالأشياء] لا شيا
١٥ ينطبق] ينطلق ١٨ يكون] لم يكن ٢٦ فهو] وهو

يفيد من حيث الشرع، والثاني يفيد من حيث العرف، والثالث من حيث اللغة. ولفظة الجسم | اسم لقب، فلا يجوز على الله تعالى. [٦٩أ]

والدليل على أن أسماء الألقاب لا تجوز على الله تعالى أن اللقب إنما يكون لتعريف المسمّى، وتعريف الله تعالى لا يحصل بقولنا جسم، فلا يجوز إطلاق هذا عليه. ومتى قيل: الجسم الإله والجسم القديم فالتعريف يحصل بقولنا: الإله، وبقولنا: القديم، فنستغني عن كلمة الجسم.

فإن قيل: هذا باطل بالشيء، فإن هذا المعنى موجود فيه، ومع ذلك فإنه يجوز إطلاق هذه اللفظة عليه تعالى، فالجواب: اعلم أن الشيخ أبا هاشم أجاب عن هذا بأن قولنا: شيء، مفيد، لأنه اسم لما صح العلم به في الخبر عنه، إلّا أن هذا اللفظ يقع على الموجود والمعدوم والمختلف والمتماثل والمتضادّ. وطعن عليه الشيخ أبو عبد الله البصري بأن قال: إن هذا تعليل النقض وإنه يؤكّد النقض. والجواب الصحيح أن يقال: إنما أجرينا اسم الشيء على الله تعالى لورود الشرع به. ولو ورد الشرع بسائر الألقاب لأجريناها عليه، ولكنه لم يرد.

قال القاضي رحمه الله: الجواب الصحيح أن يقال: إن قولنا: شيء، يفيد في الله تعالى ما وضع له، لأنه إنما وضع لما يعلم ويخبر عنه، والله تعالى يعلم ويخبر عنه. وليس كذلك الجسم، فإنه وضع للطويل والعريض والعميق، فإذا أجريناه على الله تعالى لم نضعه في موضعه.

وجواب آخر، وهو أن اللقب في حقّ الغائب كالإشارة في حقّ الحاضر، ثم قد ثبت أن الله تعالى لا يجوز أن يشار إليه. ولذلك لا يجوز أن يلقب.

والدليل على أن الجسم وضع للطويل والعريض والعميق أن لفظ الجسم يدخل فيه الاشتراك | والتزايد بدليل أنه يقال: هذا جسم، وهذا أجسم منه. والزيادة إنما تصح في الطويل والعريض والعميق، فلا يجوز إجراؤه على الله تعالى، لأنه ليس بطويل عريض عميق. ولا يجوز أن يجرى على الله تعالى على معنى أنه قائم بنفسه، لأن كونه قائمًا بنفسه لا يقع فيه التزايد، وهذا مما يدخل فيه التزايد. [٦٩ب]

فإن قيل: لا يقال في اللغة هذا أجسم منه، وإنما هذه كلمة ابتدعتموها، [قيل له:] ليس كذلك، بل هذا شائع في اللغة، والدليل عليه قول عامر بن طفيل:

---

٤ هذا] هذه ٥ والجسم] وللجسم ٨ فالجواب] والجواب ١١ اسم] + الله (مشطوب) ١٢ ولو ورد] ولورود
١٧ ولذلك] وكذلك ١٩ بدليل] يلبل ٢١ يجرى] يجزي

لَقَـدْ عَـلِمَ الحَـيُّ مِـنْ عَـامِرٍ بِـأَنَّ لَنَـا ذُرْوَةَ الأَجْسَـمِ[١]

فإن قيل: هذا مجاز، لأنه استعمله في الشرف والفخر، قيل له: لا يجوز أن يكون مجازًا ولا يكون له أصل في الحقيقة، لأن المجاز ما عدل به عن الحقيقة في أصل الوضع، فيجب أن تكون هذه اللفظة مستعملة في كلامهم بطريق الحقيقة.

فإن قيل: ألستم تقولون أن الله تعالى أعلم العالمين وأقدر القادرين؟ فإن كان عالمًا لذاته وقادرًا لذاته فلا مدخل للتزايد فيه، كذلك هاهنا، قيل له: إن العرب تستعمل لفظ الأعلم في من يكون أكثر معلومًا من غيره، حتى أن الرجلين إذا كان لأحدهما معلومات بعلومٍ وللآخر معلوم واحد أو معلومان بعلمٍ واحدٍ كان من له معلومات بعلوم أعلم من الآخر عندهم. وإذا كان معلومات الله تعالى أكثر من معلومات غيره كان أعلم من غيره.

فإن قيل: ألستم تقولون أن الله تعالى قديم وأقدم من غيره وإن كان لا يصح الاشتراك فيه؟ قيل له: إن الأقدم اسم لمن يتقدم وجوده على غيره على طريق المبالغة. وهذا مما يتصور فيه التزايد بخلاف قولنا: قائم بنفسه. | والذي يوضح ذلك أن العرب تقول [في] بعيرين [٧٠أ] أحدهما أكبر جثة من الآخر: هذا بعير جسيم وهذا بعير أجسم منه.

فإن قيل: أليس العرب تستعمل لفظ الجسم في غير الجسم والجوهر، فتقول: هذا فيه جسمية، ولا مدخل للتزايد فيه، قيل له: استعمال الجسم والجوهر في العرض مجاز، وفي الطويل العريض العميق حقيقة. ألا ترى أنه لا يطّرد في الأعراض، فلا يقال: أكل جسيم ولا مشي جسيم. وحدّ الحقيقة ما يطرد في مسمياتها، والمجاز ما لا يطرد مع أنه مجاز، فيتصور فيه التزايد أيضًا في ذلك المعنى.

فإن قيل: إذا جاز استعماله في الشرف وجاز استعماله في الطويل والعريض والعميق جاز استعماله في الله سبحانه وتعالى بمعنى الشرف، وإن استعمل في غيره، كما أن العظيم يجوز إطلاقه على الله سبحانه وتعالى على معنى الشرف، وإن استعمل في غيره، كذلك هذا، قيل له: إن حقيقة الجسم استعمالها في الجواهر دون الأعراض، وهي في الأعراض مجاز،

٢ مجاز] محال | والفخر] والفجر ٦ فلا] ولا ٧ وللآخر] والأخر ٨ أو معلومان] او معلومًا ومعلومان | معلومات] معلومان ١٠ تقولون] يقولون ١٣ جسيم] جسم ١٤ فتقول] فيقول | هذا فيه] هذه منه ١٥ له] + من غير الكتاب: قيل: العرش خلق لله تعالى عظيم فوق السموات والأرض، تقدير السماء والأرض فيه، كالحلقة الملقاة في الأرض الواسعة، وهذا سماع عن الفقيه الأجلّ زيد بن الحسين له ١٦ الطويل] الطول | يطّرد] يطرو ١٩ استعماله[1]] استعمال

[١] قارن ديوان عامر بن طفيل، بيروت، ص ١٢١

وحقيقة العظم في الأعراض، وهي في الجوهر مجاز، فكان استعمال العظيم في الله تعالى حقيقةً.

فإن قيل: هلّا أطلقتم هذا اللفظ على الله تعالى على معنى أنه مؤلَّف، كما ذهب إليه الأشعري؟ قيل له: هذا الحدّ فاسد عندنا، والتأليف لا يجوز على الله تعالى، لأنه عبارة [عن] عرض يحلّ المحلّين المتجاورين.

فإن قيل: هلّا أطلقتم عليه تعالى هذا الاسم على أنه قائم بنفسه، كما ذهب إليه ابن كرام؟ قيل له: هذا لا يصح | من وجهين، أحدهما أن واضع اللغة لم يخطر بباله عند قوله: [٧٠ب] الجسم، أنه قائم النفس، فإن قائم النفس ما لا يحتاج في وجوده إلى غيره، والثاني أن الجسم يتزايد على ما ذكرنا، والقائم بالنفس لا يتزايد، ولا يتزايد في معناه، فلا يجوز أن يكون معناه هذا.

فإن قيل: كم يحتاج إليه من الجواهر حتى يكون جسمًا؟ قيل: إن أقلّ ما يحتاج إليه حتى يكون جسمًا ثمانية أجزاء من الجوهر، لأنه إذا حصل جزآن يسمّى خطًّا وإن كثر الأجزاء والتأليف من جنب الطول وإذا حصل الخطّان يسمّى سطحًا وإن كثر الأجزاء، والتأليف من هذين الوجهين، ثم إذا حصل سطح آخر فوق ذلك يسمّى جسمًا، فحصل أن أقلّه ثمانية أجزاء.

فإن قيل: هذا الذي ذكرتموه غير معقول ولا متصوّر، فإنكم تثبتون شيئًا ليس بجسم ولا بجوهر ولا عرض، غير موجود في مكان ولا جهة. وهذا مما لا يدركه الوهم ولا يلحقه العقل والفكر. وهل أنتم إلا نافون لله سبحانه وتعالى؟ قيل له: هذا خطأٌ فاحشٌ لما نبيّن بعد هذا.

اعلم أن السيد رحمه الله كان يقول: يجب أن نحقق معنى هذه العبارات ليتّضح الكلام لنا، فنقول: معنى المعقول المعلوم، يقال: عقلتُ هذا الشيء، أي علمتُه، والله تعالى معلوم. فأما الصورة، فهي من التصوّر، والتصور هو الظنّ. يقال: تصوّرتُ هذا، أي ظننتُ، بدليل أنك تقول: علمتُ بخلاف ما تصوّرتُ. ولو كان التصوّر هو العلم لكان تقدير الكلام: علمتُ بخلاف ما علمتُ. يدلّ على ذلك أن حقيقة التصور تشبيه الشيء بشيء قد شاهدتَه من قبل، كما أنك إذا شاهدت الزنج فقيل لك: إن في الدار [زنجيًّا]، | فيصوّر هذا الزنجي [٧١أ] عندك بصورة مَن رأيتَه قبل هذا من الزنج. والله تعالى لا مثل له. ولو كان له مثل، تعالى

١ العظم] العلم ٣ هلّا] هذا ٦ هلّا] هذا | ابن] بن ١٢ كثر] كثره ١٣ جنب] حث ١٨ أنتم] + الا | نافون] ناقون | له] + هكذا (مشطوب) | نبيّن] تبيّن ٢٠ فنقول] فيقول ٢٢ الكلام] للكلام ٢٣ التصور] التصوّير بشيء] بالشى ٢٤ فيصوّر] فتصوّر

عن ذلك، لم يكن مشاهدًا حتى يصح تصويره بتشبيهه به. يدلّ على صحة هذا أن من الأشياء ما له مثل ولا يمكن تصويره، نحو العلم والحياة والإرادة، لأن مثلها ليس بمشاهد ولا هي أيضًا، فالله تعالى - ولا مثل له - أولى بهذه القضية وأحرى. وأما قولهم: أنتم نافون لله تعالى، قلنا: أنتم الذين نفيتم الصانع على الحقيقة، لأنكم نفيتم الصفات التي هو عليها في ذاته واعتقدتم فيه صفات غيره، فأنتم مثبتون لذلك الغير دون الله تعالى. وهذا كما أن من اعتقد في الحركة صفة العلم كان مثبتًا للعلم، لا للحركة. وكذلك من [اعتقد] في العلم صفات الحركة كان مثبتًا لها دونه.

مسألة

[إن قيل:] فهل تقولون أن الله تعالى في جهة، فجوابنا في ذلك: لا. قالت الكرّامية أن الله تعالى في جهة العلو، ثم اختلفوا، فقال بعضهم: هو مماسّ للعرش. وقال بعضهم: ليس بماسّ له. والدليل على صحة قولنا أن المصحّح لكون الذات كائنةً في الجهة هو التحيّز.

وجه آخر، وهو أنه لا يخلو إما أن يكون مستحقًّا لهذا العلو لذاته أو لمعنًى، ثم ذلك المعنى لا يخلو إما أن يكون قديمًا أو محدثًا. وبطل أن يكون لذاته، لأن ذاته لا اختصاص له بجهة دون جهة. والثاني أنه لو كان كذلك لوجب إذا وجد جوهر آخر فوقه أن يكون مثلًا له، لأنهما اشتركا في صفة الذات، والله تعالى لا مثل له. والثالث أن كل صفة [ترجع إلى معنًى في الشاهد] استحقّت في الغائب لمعنًى، وقد بينّا هذا في [ما] مضى، وكون الجسم كائنًا في الجهة يستند إلى معنًى في الشاهد، فكذلك في الغائب، ولا يجوز أن يكون لمعنًى قديم لوجهين، أحدهما أنه يجب أن يكون مثلًا لله تعالى، والله تعالى لا مثل له، والثاني أن الكون الواقع في جهة يضادّ الكون الواقع في | جهة أخرى، والقديم تعالى لا يجوز عليه الضدّ. [٧١ب] وبطل أن يستحقّها لمعنًى محدث، لأن هذا يوجب أن لا يتقدم على المحدث. وهذا يؤدّي إلى حدوثه، والقديم تعالى لا يجوز أن يكون محدثًا.

وجه آخر، وهو أن العلوّ إحدى الجهات الستّ، فلا يستحقّها القديم تعالى كجهة السفل، ولأنه لا يستحق جهة السفل، فلا يستحقّ جهة العلوّ كالأعراض.

---

٣ نافون] تافون ٩ تقولون] يقولون ١٠ للعرش] ااحرش ١١ كائنةً] كائنًا ١٢ يخلو] نخلوا ١٣ يخلو] نخلوا
١٤ بجهة] مجهة ١٩ يضادّ الكون] تضادّ للكون

وجه آخر، وهو أنه لو كان في جهة العلو لكان إذا قابله قائمان بنفسهما كان ما يقابل منه أحدهما غير ما يقابل الآخر، فيكون ذلك تبعيضًا، والتبعيض لا يجوز على الله تعالى.

وجه آخر، وهو أنه لو كان كذلك لوجب إذا وجد هناك جسم في أقرب المحاذيات إليه كان مجتمعًا معه، والله تعالى غير مجتمع بشيء.

شبهة أخرى:

احتج الكرّامية بقول الله سبحانه وتعالى ﴿وَهُوَ الْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِ﴾[٢] وبقوله تعالى ﴿يَخَافُونَ رَبَّهُم مِن فَوْقِهِمْ﴾[٣] وبأنه جرى مِن عُرف الناس أنهم يرفعون أيديهم ورؤوسهم إلى السماء عند دعائهم إلى الله تعالى، فدلّ على اعتقادهم أنه تعالى في جهة العلو. واحتجوا أيضًا بأن الموجودَين إذا لم يكن أحدهما في جهة الآخر فلا بدّ أن يكون في جهة أخرى كالوجهين، والله تعالى إذا لم يكن في جهة العالم فيجب أن يكون في جهة أخرى.

جواب عن تعلّقهم بالآية [الأولى] أنها واردة في الشرف والقدرة، كما يقال: يد فلان فوق يد فلان، ومثل قوله تعالى ﴿أَيْنَمَا تَكُونُوا﴾[٤] وقوله تعالى ﴿مَا يَكُونُ مِن نَجْوَى ثَلَاثَةٍ إِلَّا هُوَ رَابِعُهُمْ وَلَا خَمْسَةٍ إِلَّا هُوَ سَادِسُهُمْ﴾[٥] وقوله تعالى ﴿فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللهِ﴾[٦]. | والجواب [٧٢أ] عن تعلّقهم بالآية الثانية أن المراد به: يخافون عذاب ربّهم من فوقهم. والجواب عن الشبهة الأولى أن الناس إنما يرفعون رؤوسهم إلى السماء، لأن السماء قبلة الدعاء، كما أن الكعبة قبلة الصلاة. يدلّ عليه أن الناس يدعون ربهم في السجود، ولا يدلّ على أنهم يعتقدون أنه تحت الأرض في جهة السفل. والجواب عن كلامهم الأخير أن اعتبار هذا المعنى في الشاهد لا يصح إلّا بعد معرفة علته. ونحن لا نسلّم أن كل موجودين في جهة في الشاهد، إذا لم يكن أحدهما في جهة الآخر كان في غير جهته، لأن العرض لا يمكن ادّعاء هذه القضية فيه. وإذا قالوا: كل موجودين متحيّزين، فعندنا المتحيز يجب أن يكون كائنًا في جهة، والله تعالى لو كان متحيّزًا لكان يجب أن يكون في جهة. وليس كل ما يوجد في الشاهد يجب أن يكون في الغائب كذلك، بل لا بدّ من استنباط العلة واستخراج المعنى. ألا ترى أن الحيّ لا بدّ أن يكون ميتًا في الشاهد، وفي الغائب يكون بخلافه، والفاعل لا يفعل إلّا بآلة في الشاهد وفي الغائب بخلافه؟ ونظائره أكثر من أن تحصى، فدلّ على ما ذكرنا، وبالله التوفيق.

---

١ يقابل] يقال ٤ بشيء] شى ٦ بقول] يقول ٩ الموجودَين] الموحدين ١٢ تَكُونُوا] كنتم ١٣ فَأَيْنَمَا] اينما ١٩ فيه] حث ٢١ كان متحيّزًا] مكرر في الأصل ٢٣ ميتًا] مسًا | لا] لم | يفعل] للفعل

---

[٢] سورة الأنعام (٦): ١٨ | [٣] سورة النحل (١٦): ٥٠ | [٤] سورة النساء (٤): ٧٨ | [٥] سورة المجادلة (٥٨): ٧ | [٦] سورة البقرة (٢): ١١٥

مسألة

فإن قيل: فهل تقولون أن الله تعالى يماسّ العرش؟ قيل له: لا يجوز ذلك خلافًا لبعض الكرّامية. والدليل على ذلك أن المصحّح لجواز المماسّة هو التحيز فحسب، بدليل أن ما جاز أن يكون متحيزًا جاز أن يكون مماسًّا، وما لم يكن متحيزًا لم يجز أن يكون مماسًّا، والله تعالى [٧٢ب] ليس بمتحيّز. فإن قيل: ولِم | قلتم أنه لا يجوز أن يكون متحيزًا؟ قيل له: لأن التحيّز مقتضى صفة ذات الجوهر، والاشتراك في المقتضى يوجب الاشتراك في المقتضي ويوجب التماثل، فيلزم أن يكون الله تعالى مثلًا للأجسام، والله تعالى لا نظير له.

دليل آخر، وهو أنه لو جاز أن يكون مماسًّا للعرش لجاز أن يكون مماسًّا لغير العرش، ولأنه لو جاز أن يكون مماسًّا للجماد لجاز أن يكون مماسًّا للحيوان، وفي إجماعنا على خلاف ذلك دليل على ما قلناه.

دليل آخر، وهو أنه لو كان على العرش لكان الموضع الذي يقابل بعض العرش منه غير الموضع الذي يقابله البعض الآخر، فيؤدّي إلى التجزؤ.

دليل آخر، وهو أنه لو كان مماسًّا للعرش في غير مفارقة إياه لوجب أن يتحرك بتحريكه ويسكن بسكونه، وذلك لا يجوز.

شبهة المخالف:

احتج الكرّامية بقول الله تعالى ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾[٧]، والجواب أن معناه استولى، والدليل على أن الاستواء بمعنى الاستيلاء قول الشاعر:

قَدِ اسْتَوى بِشْرٌ [على] العِرَاقِ   مِن غَيرِ سَيْفٍ وَدَمٍ مُهْراقِ[٨]

فإن قيل: ما ذكرتم يخالف قول الله تعالى وقول الرسول صلى الله عليه وعلى آله وسلم. أما الآية، فلأن الله تعالى أثبت الجهة لنفسه وأثبت اليد وأثبت الجنب والوجه، وأنتم تنفون ذلك. وأما الخبر، فلما روي عن النبي صلى الله عليه وعلى آله أنه قال: إن الله تعالى خلق آدم على صورته، قيل له: هذه الآيات والأخبار كلها ألفاظ، والألفاظ ممّا يدخلها الاحتمال، وللتأويل مجال فيها، وأدلة العقل لا يدخلها الاحتمال، فكان أولى. فأما إثبات [جهة] الفوق

٣ والدليل] ولا دليل   ٨ للعرش...٩ مماسًّا[1]] إضافة في الهامش   ٢٠ فلأن] فالأن   ٢١ فلما] لما   ٢٣ وللتأويل] والتاول

[٧] سورة طه (٢٠): ٥ | [٨] قارن لسان العرب لابن منظور في مادة (سوا)

لنفسه فالمراد به القدرة والعظمة. وأما اليد، فعلى معنى النعمة. وأما الوجه، فعلى معنى الذات. وأما | ما روي من الخبر، فالمراد به أن الله تعالى خلق آدم على صورته التي هو [٧٣أ] عليها، يعني أنه لم يتقدم حاله من نطفة وعلقة ومضغة كسائر الأحياء.

مسألة

فإن قيل: فهل تقولون أن الله تعالى عرض؟ قيل له: لا، والدليل على هذا أن العرض اسم لما يعرض وجوده ولا يلبث كلبث الأجسام، والله تعالى لا يجوز عليه الحدوث، ويجب له البقاء والدوام.

دليل آخر، وهو أن الأعراض على أنواع، منها المختلف والمتماثل والمتضاد، والله تعالى لا يجوز أن يكون له ضدّ ولا مثل.

فإن قيل: فهل قلتم أنه يشبه جنسًا من أجناس العرض؟ قيل له: الأعراض على ضربين، منها ما لا يبقى ومنها ما يبقى. ولا يجوز أن يكون القديم تعالى ممّا لا يبقى. وبطل أن يكون باقيًا، لأن الباقي من الأعراض يجوز أن يبطل بضدّه أو ما يجري مجرى الضدّ، والله تعالى لا ضدّ له، فبطل ما قالوه.

---

١ فعلى معنى[1]] فتمنعى   ١٠ فهل] فهذا   ١١ لا[1]] له

باب نفي الرؤية

قال السيد الإمام قدس الله روحه: اعلم ألا نتكلم في هذه المسألة مع من يقول أن الله تعالى جسم وأنه متحيّز، لأنه لو كان جسمًا متحيّزًا لوجب أن يرى عندنا فضلًا عن الجواز، ولأن أكثر ما في هذا أنه يلزم أن يكون جسمًا متحيّزًا، فإذا التزم ذلك وجب نقل الكلام إليه. واعلم أنه يستدلّ في هذه المسألة بالسمع كما يستدلّ عليه بالعقل، لأنه يمكن أن يعلم كونه تعالى عالمًا قادرًا واحدًا عدلًا لا يظلم ولا يكذب قبل الكلام في هذه المسألة. وإذا صح ذلك جاز التعلّق بقوله تعالى. ولهذا استدلّ مشايخنا في هذه المسألة بالسمع.

[٧٣ب] ومن الدليل على ذلك من جهة | السمع قول الله تعالى ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يَدْرِكُ الْأَبْصَارَ﴾[٩] فالله تعالى نفى الرؤية عن نفسه نفيًا عامًا، فصار كأنه قال: لا يراه المبصرون. ولو صرّح به لم يجز عليه الرؤية، فكذلك هذا. يدلّ عليه أن الإدراك يجيء على وجوه. وقد يكون بمعنى العلم، كما يقال: أدركتُ هذا الشيء، أي علمتُه. وقد يكون بمعنى اللحوق، كما يقال: أدرك قيادة الجيش، أي لحقها. وقد يكون بمعنى البلوغ، كما يقال: أدرك الصبي، إذا بلغ. وقد يكون بمعنى النضج، كما يقال: أدركت الثمرة، إذا نضجت، إلّا [أنه] إذا قيد بالنظر لم يحتمل غير الرؤية. وهذا كما أن العين إذا أطلق يحتمل عين الشمس ويحتمل عين الجارحة وعين الذهب والفضة، فإذا قيد بالجارحة لم يحتمل إلا العين المعروفة، وكذلك هاهنا.

فإن قيل: الله تعالى نفى عن نفسه الإدراك، ونحن ننفي ذلك. وإنما أثبتنا له الرؤية والرؤية غير الإدراك، قيل له: لا فرق بين الإدراك والرؤية. ألا ترى أنه يجوز استعمال الرؤية حيث يجوز استعمال الإدراك، ولا يجوز استعمال الرؤية حيث لا يجوز استعمال الإدراك؟ يدلّ عليه أن الإدراك يحصل باليد والرجل والشمّ والسمع والبصر، فإذا قيّد بالبصر لا يحتمل إلّا الرؤية. يدل عليه أنهما لو كانا عبارتين عن شيئين لجاز إثبات أحدهما مع عدم الآخر. وفي إجماعنا على أنه لا يجوز أن يقال: رأيتُ فلانًا وما أدركتُه، أو: أدركتُه وما رأيتُه، دليل على

٤ هذا] هذه ٦ يكذب] يكون ١٢ الجيش] الحسن | لحقها] لحقه ١٣ إلّا] + قيل (مشطوب) ١٤ أطلق] طلق عين[2]] عيره ١٥ المعروفة] المعروف

[٩] سورة الأنعام (٦): ١٠٣

أنهما عبارتان عن شيء واحد. ولهذا قلنا أن فائدة اللفظين واحدة، يدلّ عليه أنه لو كانا عبارتين عن شيئين لكنا نقدر الفصل بينهما، وقد علمنا خلافه.

فإن قيل: ليس من حيث أنا لا نقدر | على الفصل بينهما ما يدلّ على أنهما عبارتان عن [٧٤أ] شيء واحد، كما نقول في كونه موجودًا ومتحيّزًا، قيل له: إنا نفصل بينهما من وجه آخر، وهو أنه يجوز أن يكون موجودًا ولا يكون متحيّزًا كالأعراض والقديم تعالى. فإن قيل: هذا باطل بالكون مع التحيّز، فإنهما شيئان ولا نقدر على الفصل بينهما، قيل له: إنه يمكن الفرق بينهما، لأنه يجوز أن يكون متحيزًا ولا يكون كائنًا في هذه الجهة، بل يكون كائنًا في جهة أخرى.

فإن قيل: إنه تعالى نفى رؤية الأبصار أجمع ونحن كذا نقول، لأن عندنا يراه بعض الأبصار، قيل له: نفي الجملة نفي الآحاد. ألا ترى أن من قال: لا يُدخَل على بني تميم، كان ذلك نفيًا لدخول آحادهم وجماعتهم؟ كذلك هذا.

فإن قيل: نفى رؤية الأبصار ونحن نقول هكذا، فإن عندنا إنما يراه المبصرون ولا تراه الأبصار، قيل له: إن [كان] البصر لا يراه ولا يرى غيره أيضًا، وإنما يراه المبصرون، فلا معنى لتخصيصه نفسه لهذا ومدحه لها بذلك.

فإن قيل: أكثر ما فيه أنه نفى الرؤية عنه، وهذا لا يكون مدحًا، فإن كثيرًا من الأشياء لا ترى ولا تمدح به، قيل له: إنه إنما أثبت هذا الحكم لنفسه ونفى عن غيره، فكان ذلك مدحًا، كقوله تعالى ﴿وَهُوَ يُطْعِمُ وَلَا يُطْعَمُ﴾[١٠] وكقوله ﴿لَا تَأْخُذُهُ سِنَةٌ وَلَا نَوْمٌ﴾[١١].

فإن قيل: إن هذه الآية مطلقة، فنحملها على نفي الرؤية في الدنيا بدليل قوله تعالى ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾[١٢]، وهذه آية مقيَّدة، والمطلق والمقيد إذا وردا في حادثة واحدة حمل المطلق على المقيد، قيل له: إنما جاز حمل المطلق على المقيد | إذا لم يمنع [٧٤ب] منه مانع، وهاهنا مانع.

فإن قيل: وما ذلك المانع؟ قيل له: هو أن الله تعالى تمدّح بنفي الرؤية عن نفسه، وما تمدّح الله سبحانه بنفيه عن نفسه وهو لذاته كان إثباته نقصًا، والنقص على الله تعالى لا يجوز. يدلّ على صحة هذا أن آيتنا محكمة وآيتهم متشابهة، والمحكم ما أحكم بيانه على وجه لا يلتبس على أحد، والمتشابه ما لم يحكم بيانه ويلتبس على المخاطب بغيره. وإنما قلنا ذلك لأن

١ عليه أنه] عليهما ٣ عبارتان] عبارنا ٤ ومتحيّزًا] أو متحيرًا ٦ شيئان] شبيهان | إنه] + ان ٨ بعض] سغض ٩ يُدخَل] تدخل ١٦ كقوله] لقوله ١٨ نَاظِرَةٌ] ناضره ٢١ تمدّح] يمدح | بنفي] في؛ + الورقه (مشطوب) ٢٢ وهو] فهو

[١٠]سورة الأنعام (٦): ١٤ | [١١]سورة البقرة (٢): ٢٥٥ | [١٢]سورة القيامة (٧٥): ٢٢-٢٣

النظر هو تقليب الحدقة نحو المرئي التماسًا لرؤيته، ويجوز أن يكون الوجه بمعنى الجارحة، ويجوز أن يكون الوجه بمعنى الذات، فتحتمل آيتهم وجوهًا من المعاني، وآيتنا لا تحتمل ذلك، فكانت أولى.

قال السيد رحمه الله: قال الإمام رضي الله عنه: قد ادّعينا في الجواب عن السؤال دعويين، أحدهما أن آيتنا وردت على طريقة التمدّح، والثاني أن ما نفاه تعالى عن نفسه وهو راجع إلى ذاته وتمدّح بنفيه كان إثباته نقصًا. أما الأول، فإنما قلنا ذلك، لأن المسلمين اتّفقوا على أن المراد بالآية التمدّح، لأن بعضهم قالوا أنه تعالى أراد التمدّح بنفي الرؤية عن نفسه في الدنيا والآخرة، وبعضهم قالوا: تمدّح بنفي الرؤية عن نفسه في دار الدنيا دون الآخرة، وقال بعضهم: تمدّح بنفي الرؤية عن نفسه بهذه الحاسّة، وإنما يرى بحاسّة سادسة. وقال بعضهم: تمدّح بنفي الإحاطة عن نفسه. ولأن هذه الآية إنما سيقت من أولها إلى انتهائها للتمدّح، فكذلك ما في وسطها يجب أن يكون للتمدح، وإلّا أدّى ذلك إلى فساد نظمها. ولأن العادة جرت من المسلمين بأنهم قالوا في | الدعاء: يا من يَرى ولا يُرى، والدعاء، إذا لم يكن على [٧٥أ] وجه السؤال وكان على وجه التعظيم، كان توقيفًا، ولا توقيف على نفي الرؤية إلّا هذه الآية، فيجب أن يكون مستخرجًا منها. وأما الدعوى الثانية، فإنما قلنا ذلك لأنا لو قلنا أن إثبات ما نفى الله تعالى فيما يرجع إلى ذاته على سبيل التمدّح لا يكون نقصًا لأدّى إلى تغير ذاته وأنه إما أن يكون جسمًا أو عرضًا، وتغير الذات نقص.

قال القاضي رحمه الله: فأما الذي يرجع إلى أفعاله فلا يخلو إما أن يكون واجبًا أو تفضّلًا، فما كان منها واجبًا كان خلافه نقصًا، نفيًا كان أو إثباتًا، فالنفي كقولنا أن الله تعالى لا يظلم، فلو قلنا أنه يظلم في وقتٍ كان نقصًا، لأنه يؤدّي إلى أن يكون الله تعالى ذا حاجة وجاهلًا، وقد تنزّه عن ذلك. وأما في الإثبات، فكما قلنا أنه تعالى يثيب المحسنين، فلو قلنا أنه لا يثيبهم أدّى إلى النقص، لأنه يكون في ذلك إضافة الخلف إلى الله تعالى. فأما ما لا يكون واجبًا فإنه لا يكون فيه نقص في النفي والإثبات. أما في النفي، إذا قلنا أن الله تعالى لا يزيدنا في فضله، فلو قلنا أنه يزيدنا فيه لم يكن ذلك نقصًا. وكذلك إذا قيل في الإثبات أن الله غفور رحيم، ومعناهما أنه تعالى لا يعاجل بالعقوبة ولا يأخذ بالذنب، فلو قلنا أنه يعاجل بالعقوبة أو يأخذ بالذنب [لم] يكن ذلك نقصًا. فإن قيل: وأي نقص يلحق الله تعالى لو قلنا أنه يُرى؟ قيل له: هذا يؤدّي إلى تغير ذاته وإلى أن يصير جسمًا أو عرضًا.

---

٢ وجوهًا] وجودها ٥ دعويين] دعوتين | أحدهما] كذا في الأصل | والثاني] كذا في الأصل ١٢ بأنهم] لانّهم ١٣ إلّا] الى ١٤ فإنما] وانما ١٧ أفعاله] فعاله | يخلو] نخلوا ١٩ فلو] لو ٢٦ تغير] تعسر

فإن قيل: نحمل الآية على نفي الرؤية عنه تعالى | في الدنيا بدليل قوله تعالى ﴿وُجُوهٌ [٧٥ب] يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾[١٣]، وهذه الآية مقيّدة والأولى مطلقة، فنقيّدها بها، قيل له: قد بينّا أن الآية الأولى محكمة والآية الثانية متشابهة. وإنما يجوز حمل المطلق على المقيد إذا لم يمنع منه مانع، وهاهنا مانع، وهو كون هذه الآية متشابهة غير منبئة عن المراد. والذي يدلّ على أنها متشابهة أن حقيقة النظر تقليب الحدقة نحو المرئي التماسًا لرؤيته. يدلّ عليه أنك تقول: نظرتُ إلى الهلال، فما رأيتُه. ولو كان معنى نظرتُ ورأيتُ واحدًا لكان تقدير الكلام: رأيتُ الهلال ولم أره، متناقض الكلام. والثاني أنك تقول: نظرتُ إليه حتى رأيتُه، وحتى للغاية، والحكم إذا علق بغاية، فإنّ حكم ما بعد الغاية يكون مخالفًا لحكم ما قبلها. والثالث أن تقليب الحدقة يعلم باضطرار، والرؤية لا تعلم إلّا بالاستدلال.

فإن قيل: النظر يفيد الرؤية، والدليل قوله تعالى في قصة موسى عليه السلام ﴿رَبِّ أَرِنِي أَنظُرْ إِلَيْكَ قَالَ لَن تَرَانِي﴾[١٤]، فالجواب يكون متضمّنًا للسؤال، يدلّ على أن السؤال وقع عن الرؤية، قيل له: إن قوله تعالى ﴿لَّن تَرَانِي﴾ جواب عن قوله ﴿رَبِّ أَرِنِي﴾ لا عن قوله ﴿أَنظُرْ إِلَيْكَ﴾ على أنا وإن سلّمنا أن النظر في هذه الآية يفيد الرؤية فإنا رجعنا إلى هذا المعنى لدلالة قائمة سوى اللفظ، لأنه لو حملناه على تقليب الحدقة أدّى إلى أن يكون موسى عليه السلام وأمّته جاهلين بالله تعالى، لأن تقليب الحدقة إنما يتحقق | في حقّ [٧٦أ] المتحيّزات. ولو حملناه على الرؤية لم يؤدّ إلى ما قلنا، لأنه يجوز أن يكونوا علموا الله تعالى بصفاته، إلّا أنه إذا اشتبه عليهم أنه يجوز أن يرى، فأرادوا أن يعلموا من جهته تعالى أنه لا يرى.

فإن قيل: النظر، إذا كان مقيدًا بالوجه، لا يحتمل إلّا الرؤية، قيل له: لو سلّمنا ذلك فإنما يكون إذا كان الوجه بمعنى الجارحة. فأما إذا كان الوجه بمعنى الذات والجملة فلا. والوجه المذكور في الآية المراد به الجملة، لأنه تعالى قال ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ وَوُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ بَاسِرَةٌ تَظُنُّ﴾[١٥]، وإنما ﴿تَظُنُّ﴾ جملة البدن.

فإن قيل: فما معنى الآية؟ قيل له: إن الآية محمولة على أحد معنيين، إما الانتظار، ويطلق النظر ويراد به الانتظار. قال الله تعالى ﴿وَإِنِّي مُرْسِلَةٌ إِلَيْهِم بِهَدِيَّةٍ فَنَاظِرَةٌ بِمَ يَرْجِعُ

٢ فنقيّدها] فعمدها   ٥ نحو المرئي] والمرى   ٦ رأيتُ] + الهلاك (مشطوب) الكلام رأيت   ١٢ جواب] بجواب
١٦ يؤدّ] بودى   ١٧ بصفاته] لصفاته | فأرادوا] فأراد   ٢١ نَاضِرَةٌ] ناظرة   ٢٣ فما] وما

[١٣] سورة القيامة (٧٥): ٢٢-٢٣ | [١٤] سورة الأعراف (٧): ١٤٣ | [١٥] سورة القيامة (٧٥): ٢٢-٢٥

الْمُرْسَلُونَ﴾[١٦] وقال تعالى ﴿فَنَظِرَةٌ إِلَى مَيْسَرَةٍ﴾[١٧] وكما يقال: إني أنظر إليك في هذا الأمر وإلى الله تعالى، ويريدون به الانتظار.

فإن قيل: حمل الآية على الانتظار لا يصح، لأنها وردت بشارة لأهل الجنة، والانتظار يورث الغمّ والهمّ، قيل [له]: الانتظار يورث الغمّ إذا كان محتاجًا إليه ولم يثق بوصوله. فأما إذا كان واثقًا بوصوله إليه، فلا. ألا ترى أن مَن جلس على مائدة الغير ينظر ما يأكله لم يكن في غمّ وهمّ، بل كان في أرغد العيش؟ ثم هذا يلزمكم في أهل الجنة من وجه آخر، فإنهم إما أن يعلموا أن ثوابهم ينتقص على مرور الأيام أو لا يعلموا. فإن علموا ذلك كانوا في غمّ وحسرة، وإن لم يعلموا كانوا شاكّين في ذلك، فكانوا على خوف من انتقاص النعم.

[٧٦ب] فإن قيل: لا يجوز حمل الآية على الانتظار، لأن النظر إذا | عُدّي بإلى لم يحتمل الانتظار، قيل له: قد يُعدّى النظر بإلى ولا يكون المراد به الرؤية، بل يكون بمعنى الانتظار كما قال الله تعالى ﴿فَنَظِرَةٌ إِلَى مَيْسَرَةٍ﴾. وقال الشاعر:

إِنِّي إِلَيْكَ [لِمَا وَعَدْتَ] لَنَاظِرٌ نَظَرَ الفَقِيرِ إِلَى الغَنِيِّ المُوسِرِ[١٨]

وقال آخر:

وُجُوهٌ نَاظِرَاتٌ يَوْمَ بَدْرٍ إِلَى الرَّحْمَنِ يَأْتِي بِالخَلَاصِ

ثم هذا كما يلزمنا يلزمكم، لأنه كما لا يجوز أن يقال: انتظرت إليه، لا يجوز أن يقال: رأيت إليه، على أنه يقال: كنت أنتظر لهذا الشيء، كما يقال: نظرتُ إليه، وهذه حروف الصفات تقام بعضها مقام بعض.

والتأويل الآخر: ناظرة إلى ثواب ربّها، فيحتمل النظر الحقيقي إلى الثواب. فإن قيل: نحمل الآية على الانتظار والنظر جميعًا، إذ لا تنافي بينهما، قيل له: هذا يؤدّي إلى إبطال تأويل الصحابة، إذ قد أجمعت على أن المراد بها إما الانتظار في قول بعضهم وإما النظر إلى الثواب.

فإن قيل: لا يجوز حمله على النظر إلى الثواب، لأن هذه الآية وردت بشارةً لأهل الجنة، وعلى ما ذكرتم يشاركهم أهل النار فيه، لأنهم يرون ثواب الله ونعمه على المؤمنين،

---

٤ والهمّ] ولهذا ٨ فكانوا] وكانوا ١٠ بمعنى] لمعنى ١١ كما] لما

---

[١٦] سورة النمل (٢٧): ٣٥ | [١٧] سورة البقرة (٢): ٢٨٠ | [١٨] الشعر لجميل بن معمر المشهور بجميل بثينة، انظر ديوان بثينة، ص ٤٠، وفيه المكثر بدلًا من الموسر

قيل له: إنهم في غمّ وحسرة لا يتفرغون إلى رؤيتها. ولو تفرغوا إلى ذلك لم يكن ذلك بشارةً لهم لما [هم] فيه من شدّة العقاب، وذلك يورث لهم زيادة حسرة وغمّ وألم. ويجوز أن يكون الشيء بشارةً في حقّ واحد، غمًّا في حقّ الآخر، كما لو بشر بقدوم غائب استبشر به أحبّاؤه وحزن به أعداؤه.

فإن قيل: لو جاز | [٧٧أ] أن يقال: إن أهل الجنة ينظرون إلى الله تعالى على معنى أنهم ينتظرون ثواب الله لجاز أن يقال: إن أهل النار ينظرون إلى الله على معنى أنهم ينتظرون عقاب الله تعالى، قيل له: إضمار الثواب في القرآن مجاز وليس لحقيقته، كقوله تعالى ﴿وَسْئَلِ الْقَرْيَةَ﴾[19]، والمجاز يقتصر به على ما ورد فيه ولا يقاس غيره عليه.

فإن قيل: فالدليل على أن هذا بمعنى الرؤية وأن الرؤية على الله تعالى جائزة قولُ النبي صلى الله عليه وآله وسلم: «سترون ربّكم كما ترون القمر ليلة البدر. لا تضامون في رؤيته»، قيل له: هذا من أخبار الآحاد، فلا يجوز الاستدلال به فيما طريقه العلم في المعاملات فضلًا عن الديانات. على أن راوي هذا الخبر قيس بن أبي حازم، وقد خولط في عقله، فلا يلتفت إلى خبره. على أنه كان من عمّال بني أمية وكان يبغض عليًّا عليه السلام، فأدنى درجته الفسق. ثم إنا نحمل هذا الخبر إن صح على العلم الضروري، أي ستعرفون ربّكم كما تعرفون القمر. والدليل على أن المراد به العلم أن الرؤية بمعنى العلم يتعدّى إلى مفعولين، الأول ربكم والثاني كما، يعني مثل ما، تعرفون. يدلّ عليه أنه قال في آخر الحديث: لا تضامون، أي لا تشكّون في رؤيته، والشكّ يتبع العلم لا الرؤية.

فإن قيل: النبي صلى الله عليه وعلى آله بشر المؤمنين بذلك، وعلى ما ذكرتم يشاركهم أهل النار في ذلك، لأنهم يعلمون الله سبحانه وتعالى أيضًا ضرورةً، قيل له: الجواب ما ذكرنا قبل هذا [أن] الآية لا تكون بشارةً لهم. فإن قيل: النبي صلى الله [عليه] | [٧٧ب] وعلى آله خص الآخرة به، والعلم الضروري يحصل عند الموت في الدنيا، قيل له: إن الناس عند الموت في شدة وعناء، فلا يكون ذلك في مثل حالتهم نعمةً. على أنا لا نعلم قطعًا أن هذا العلم الضروري يحصل عند الموت، فلا يستقيم ما ذكره.

١ غمّ] غمره | إلى[1]] الا ٦ ينتظرون[1]] ينظرون ٨ غيره] + فيه (مشطوب) ٢٠ تكون] يكون

[19] سورة يوسف (١٢): ٨٢

فإن قيل: لو لم يعرفوا الله تعالى اضطرارًا لقبل توبتهم عنده، قيل له: إنما لا تقبل توبتهم، لأنها تجدّدت عند العجز عن المعاصي. وهذا كرجل مات عند حبسه وضربه على جناية حدثت منه، لا تقبل توبته، لأنها وجدت عند العجز عن المعاصي، كذلك هذا.

والدليل على نفي الرؤية من طريق العقل أن الرائي بالحاسّة لا يرى الشيء إلّا إذا كان مقابلًا له أو في حكم المقابل على طريقة واحدة. ويستمرّ الحال في ذلك حتى أنه لو كان المرئي في جهة أخرى لا يراه، فإذا صرف إلى مقابلته يراه على طريقة واحدة، والله تعالى ليس بمقابل ولا في حكم المقابل، فلا يُرى. ولا يلزم على هذا إذا نظر الناظر في المرآة فيرى وجهه، لأنه في حكم المقابلة، لأن شعاعه يصادف المرآة، ثم ينعكس، فيرى وجهه، لأنه في حكم المقابلة، لأن محله مقابل له، فكان هو في حكم المقابل.

فإن قيل: ما أنكرتم أنه إنما لا نراه، لأن الله تعالى أجرى العادة أن لا نرى إلّا بشرط المقابلة؟ قيل له: لا يجوز ذلك، لأن ما كان طريقه العادة تختلف فيه العادة ولا يستمر على طريقة واحدة فلأدّى إلى التلبيس، وذلك لا يجوز. وهذا الذي ذكرناه لا تختلف فيه العادة.

[١٧٨أ] فإن قيل: أليس العادة قد جرت | بحصول العلم بمخبر الأخبار المتواترة على طريق الاستمرار، وهو لأجل العادة؟ قيل له: هذا [لا] تستمرّ فيه. ألا ترى أن الصبيان لا يحصل لهم العلم بمخبر الأخبار، وإنما يحصل ذلك للعقلاء؟

فإن قيل: إنما لا يحصل للصبيان لعدم استكمالهم شرائطه، حتى لو وجدت الشرائط فيهم لحصل العلم فيهم، قيل له: هذا إحالة الحكم على شرط مجهول، وذلك لا يجوز. على أن الذي يفتقر إلى الشرائط هو العلم الاستدلالي، فأما العلم الضروري فخلْق الله سبحانه في العبيد، فلا يفتقر إلى الشرائط.

فإن قيل: مَن أكل عشرين رغيفًا فإنه يشبع على طريقة واحدة. لا تختلف الحال في ذلك. ومع هذا فإن الشبع يحصل بالعادة، قيل له: إن الحال في ذلك تختلف، لأن من الناس من يشبع برغيف ومنهم من يشبع بأقلّ منه، ومنهم من لا يشبع بأكثر منه، وهو الذي به داء يقال له: جوع الكلب. وما يجد من نفسه مثل الشبع يكون لامتلاء معدته من الطعام.

طريقة أخرى في هذه الدلالة، وهو أنه لو كانت المقابلة شرطًا عندهم أيضًا ووافقونا على ذلك لم يفتقر إلى أكثر مما هو عليه الآن، ولا يزيد حاله على ذلك، فوجب أن يكون شرطًا. ولا يلزم على هذا العلم بمخبر الأخبار، لأنه لو كان متوالدًا عن الخبر لافتقر إلى أكثر مما هو

---

٣ حدثت] حديث | لأنها] لانه ٤ يرى] ترى ٨ لأنه[1]] لان ذلك | لأنه[2]] + ذلك (مشطوب) ٩ له] لنا ١٠ نراه] تراه ١٢ فلأدّى] ولادّى ١٥ العلم] + الا ١٨ فخلْق] نخلق

عليه الآن، وهو أنه كان يحصل للصبيان حسب حصوله بغيرهم، وكان آحاد أجزاء الخبر توجب العلم، كما أن جملتها توجب العلم، لأن الجزء الواحد من السبب يوجب ولا يتوقف على وجود جزء آخر. ولا يلزم الشبع بالطعام | على ما بيننا. [٧٨ب]

فإن قيل: هذا باطل بالله تعالى، فإنه يرانا ولا نكون في مقابلته، قيل له: إنا قلنا أن الله تعالى يرى لا بالحاسّة، فلا يلزم أن يكون المرئي مقابلًا له، هذا لمعنًى، وهو أن الحاسّة جسم، والشعاع الممتدّ منه جسم أيضًا، والجسم يختصّ بجهة دون جهة، فجاز أن يشترط فيما يرى بها أن يكون مقابلًا، وهذا كما أن القادر بقدرة لا يقدر على الفعل إلّا بعد استعمال محلّها، والبارئ تعالى إذا كان قادرًا لذاته لا يحتاج إلى محل يستعمل في الفعل.

دليل آخر على نفي الرؤية من طريق العقل، وهو أن الرائي إذا كان على صفة لم يرَ الرائي [إلّا] على تلك الصفة والمرئي على صفة لم يُرَ إلّا على تلك الصفة، والموانع المعقولة عن الرؤية منتفية، فوجب أن يرى، لأن الجواز لا ينفصل عن الوجوب إذا وجدت هذه الشرائط، لأنه لو لم يحصل ذلك عند الجواز أدّى إلى الجهالات وإلى أن يكون بين أيدينا أجسام كثيفة ونحن لا نشاهدها مع انتفاء الموانع.

فإن قيل: أليس عندكم أن المصحح لكونه عالمًا كونه حيًّا والموجب له شيء آخر؟ فجوزوا أن يكون بين أيديكم أجسام عظيمة ولا تعلمونها أو تعلمون بعضها دون بعض، قيل له: الإدراك طريق للعلم عندنا، فإذا حصل الإدراك علمنا، وإذا لم يحصل الإدراك نقطع على أنه ليس بين أيدينا جسم. وأنتم أفسدتم هذا الطريق على أنفسكم بأنكم جوّزتم أن يكون ولا تدركونه على قضية مذهبكم في الإدراك.

فإن قيل: لنا أيضًا طريق آخر، وهو حصول العلم الضروري، فإن | خلق الله تعالى العلم الضروري قطعنا على وجوده وإن لم يخلق قطعنا على عدمه، قيل له: العلم الضروري يستند إلى الإدراك، حتى أن الأعمى ومَن غمض عينيه، لما جوّز أن يكون ولا يراه، لا يمكنه أن يقطع بعدمه، وأنتم تجوّزون أن يكون ولا تدركونه، فلا يمكنكم أن تقطعوا بعدمه. [٧٩أ]

فإن قيل: عندكم إذا شاهد شخصًا، ثم يشاهده بعد ذلك، يقطع على أنه ذلك الشخص الذي سبقت رؤيته، وإن جوّز أن يكون الله تعالى خلق أمثاله، قيل له: هذا، وإن جاز من حيث القدرة، إلّا أن الله تعالى أجرى العادة بأنه لا يفعل ذلك، لأنه لو فعل لأدّى إلى التلبيس، والتلبيس لا يجوز على الله سبحانه. فأما أنتم، فقد جوّزتم على الله تعالى

٤ نكون] يكون ٦ والجسم] وللجسم ٩ لم ير] لو راى ١٠ لم يُرَ] لو راى ١٤ شيء] شيئا ١٧ بأنكم] انكم ٢٠ العلم الضروري[1]] العالم لضروري ٢١ يستند] يستبد ٢٤ جوّز] جوّزوا

التلبيس، فيلزمكم ذلك، ولا يلزمنا. والدليل على أن هذا من طريق العادة أنه يجوز أن يحصل هذا العلم لبعض الناس ولا يحصل لبعضهم. ألا ترى أن مَن ركب على جمل، ثم ركبه من الغد، فإنه يجوز أن يكون هذا غيره، وإن كان الجمل يعلم ذلك قطعًا من طريق العادة، لأنه كثرت رؤيته له.

فإن قيل: إن الواحد منا إنما يرى المرئيات إذا لم يكن هناك ساتر أو شيء يصلح أن يكون ساترًا، ليتّصل شعاعه به وما يتّصل به. وليس هاهنا أمر يوجب اتّصال شعاعه لجميع ما يقابله، فيجب أن يجوز أن يكون بين أيديكم شيء ولا ترونه، لأن شعاعكم لا يتّصل به، قيل له: الله تعالى خلق الحاسّة على وجه إذا كانت صحيحة فإن حركات شرايينه تدفع شعاعه، فينفذ في الجهة التي يحدّق إليها، فلا يجوز أن لا يرى | المرئي مع هذا. [٧٩ب]

فإن قيل: أليس، إذا كان المرئي بعيدًا، فإنه يراه مع عدم اتّصال شعاعه به؟ قيل له: إن شعاعه يتّصل بما يتّصل به، فلهذا يراه. على أن الصحيح أن اتّصال الشعاع ليس بشرط، إنما الشرط هو حصول قاعدة الشعاع مع المرئي بحيث لا ساتر ولا ما يقدّر ساترًا. إذا ثبت هذه الجملة قلنا: القديم تعالى على صفة لو رؤي رؤي على هذه الصفة، والرائي لو رأى لرأى على هذه الصفة والموانع مرتفعة، فوجب أن يرى الله تعالى الآن، لأنه لو لم يكن كذلك لأدّى إلى أن يلتبس المرئي بغير المرئي.

فإن قيل: ولم قلتم أن الموانع مرتفعة؟ قيل له: الموانع المعقولة إما أن تكون هي الحجاب أو لطافة المرئي ورقّته أو البعد المفرط أو القرب المفرط أو لا يكون المرئي في مقابلته أو أن يكون محله ببعض هذه الصفة. وهذه الأشياء لا تجوز على الله تعالى، لأنها إنما تتصور في حقّ الجواهر والأجسام والأعراض.

فإن قيل: فلم لا يجوز أن يكون هاهنا مانع آخر؟ قيل له: هذا إثبات مانع مجهول من غير دليل، وذلك لا يجوز.

فإن قيل: ما أنكرتم أن يكون المانع هو ضعف الشعاع؟ قيل له: إن ضعف الشعاع لا يمنع بنفسه وإنما يمنع بانضمام هذه الأمور إليه. ألا ترى أن المرئي إذا كان بعيدًا فلا يراه؟ فلو قرب شعاع بصره وقوي رآه. وكذلك إذا كان لطيفًا فلا يراه، فإذا كثر شعاع بصره وقوي رآه.

---

٣ الجمل] الجمال ٥ أو شيء] وشى ٧ شعاعكم] شعاكم ١٣ على[1]] إضافة فوق السطر ١٥ بغير المرئي] إضافة في الهامش ٢٤ قرب] قوّيت | لطيفًا] لطيف | كثر] اكثر

فإن قيل: ما أنكرتم أن الله تعالى لا يرى لأنه شيء واحد كالجزء المنفرد؟ قيل له: أليس عندكم يرى في الآخرة مع أنه شيء واحد؟ فدلّ على أن هذا ليس | بمانع. [٨٠أ]

فإن قيل: إنما لا نراه لفقد حاسّة سادسة، قيل له: لو كان كذلك لكان فقدها يوجب نقصًا. ولو كان فقد الحاسّة السادسة يوجب نقصًا لوجدناه في أنفسنا، ونحن لا نجد. يدلّ على هذا أن اختلاف تلك الحاسّة السادسة لهذه الحواس ليس بأكثر من اختلافها في أنفسها، ثم مع اختلاف هذه الحواسّ ليس فيها ما يُرى الله تعالى بها، فكذلك في تلك الحاسّة، فعلم أنه غير مرئي.

فإن قيل: إنما لا يرى لبقاء التكليف، قيل له: بقاء التكليف، لو كان مانعًا، لكان ضدًّا للإدراك كالعمى. ولو كان ضدًّا له لوجب أن يراه الصبيان والمجانين، ولوجب أن يراه أهل النار. وأيضًا، فإن بقاء التكليف يتعلق باختيار مختارٍ، وكون الذات مرئيًّا ليس يتعلق باختيار مختارٍ، فلا يجوز أن يكون المانع بقاء التكليف.

فإن قيل: ما أنكرتم أن يكون المانع عدم الإدراك؟ قيل له: هذا لا يصح، لأن الإدراك ليس بمعنًى عندنا. والدليل على ذلك وجوه، أحدها أنه لو كان معنًى لجاز أن يخلق الله تعالى الإدراك ببعض الأشياء دون بعض حتى يجوز أن يرى الإنسان الرجال دون النساء ويرى الوجه ولا يرى اللحية. وهذا يؤدّي إلى التشكيك في المشاهدات، وذلك لا يجوز. والثاني أن الإدراكين، إذا تعلقا بمدركين، لا يخلو إما أن يكونا مثلين أو مختلفين غير ضدّين أو متضادّين. وبطل أن يكونا مثلين، لأن تغاير متعلقهما يوجب اختلاف متعلقهما | كالعلمين. ولا يجوز أن [٨٠ب] يكونا متضادّين، لأن الضدّين يستحيل اجتماعهما، وهذان يجتمعان. وبطل أن يكونا مختلفين غير ضدّين، لأن العمى ينفيهما، والشيء الواحد لا ينفي المختلفين، وإنما ينفي الضدّين على البدل أو المثلين على الجمع. والثالث أن الإدراك لو كان معنىً لوجب أن يكون العمى ضدًّا له، والعمى إذا وجد منع الإدراك في حقّ جميع الناس، إذ من حكم الضدّين أن يوجب أحدهما صفة بالعكس مما يوجبه صاحبه، كالسواد والبياض، والعلم والجهل، وقد علمنا خلافه.

دليل آخر على أصل المسألة، وهو أنها إحدى الحواسّ، فلا يدرك القديم تعالى بها كغيرها من الحواسّ، وتحقيقه ما بيّنّاه.

---

٢ عندكم] عبدكم ٥ اختلافها] اختلافهما ٦ أنفسها] انفسهما ٧ فعلم] نعلم ١٠ بقاء] بنا ١٥ التشكيك] التشكيل
١٦ يخلو] يخلوا ١٧ مثلين] + غير ضدّين او متضادين

وجه آخر، وهو أن ما لا يكون متحيّزًا إذا تعلقت به الرؤية كان ضدًّا للسواد والبياض وللحمرة. وهذا باطل لأن ما كان مدركًا بحاسّة واحدة، ثم اختلفت، كان اختلافه اختلاف التضادّ، والله تعالى لا يجوز أن يكون ضدًّا للسواد. وما يشيرون إليه من أن الوجود هو المصحّح للإدراك غير صحيح، لأن الوجود يشتمل المختلف والمتماثل والمتضادّ وما جرى هذا المجرى، فلا يجوز أن يكون مصحّحًا للإدراك لكونه معلومًا.

فصل في شبههم

شبهة لهم:

قالوا: إن الله تعالى قد ثبت أنه يرى غيره، ومن يرى غيره يرى نفسه، ومن يرى نفسه كان مرئيًّا، فجاز أن يراه غيره، قيل له: هذا فاسد من وجوه، أحدها أنك لست بأَوْلى ممن جعل المعلول علةً والعلة معلولًا، فيقول: إن مَن يرى نفسه يرى غيره. وهذا يؤدّي إلى أن [٨١أ] يكون الشيء علة | في صاحبه وصاحبه علة فيه، فيكون علة في نفسه بواسطة صاحبه، وذلك لا يجوز. والثاني أن كونه رائيًا يرجع إلى الجملة وكونه مرئيًّا يرجع إلى المحلّ. وما يوجب الحكم للجملة لا يوجب الحكم للمحلّ، كما أن ما يرجع حكمه إلى المحلّ لا يوجب الحكم للجملة. والثالث أنه قد يخرج الشيء عن كونه رائيًا، فلا يخرج عن كونه مرئيًا، كالأعمى. والرابع أن المعنى في ذلك ليس ما أشار إليه، بل الواحد منا إنما يرى نفسه، لا لأنه يرى غيره، ولكن لأنه مرئي. ألا ترى أنه لا يسمع نفسه لأنه غير مسموع، وإن كان يسمع غيره؟ فبطل كلامه بهذا، والله تعالى غير مرئي، فلا يرى نفسه، كما لا يسمع نفسه ما لم يكن مسموعًا.

شبهة لهم أخرى:

قالوا: قد شاركنا الله في كونه رائيًا فوجب أن يشاركنا في كونه مرئيًّا، قيل له: هذا استدلال بمجرد الوجود، وذلك لا يجوز. ألا ترى أنه لا يجوز أن يقال أن الله تعالى فاعل فوجب أن يكون مبنيًّا كأحدنا، أو يقال أنه تعالى حيّ فوجب أن يكون ذا حاسّة كأحدنا؟

شبهة أخرى لابن كلّاب:

قال: قد ثبت أن الله تعالى قائم بنفسه وبذاته، فوجب أن يرى كأحدنا، قيل: هذا استدلال بمجرد الوجود، وهو باطل على ما بيّنّاه. وعلى أن إرادة القديم تعالى وكراهته والمعدومات كلها قائمة بأنفسها، ومع ذلك لا تُرى، فبطل هذا الكلام.

---

١١ علة[2]...صاحبه[2]] مكرر في الأصل ٢٠ استدلال] لا سبدل ٢٥ بأنفسها] بانفسهما | تُرى] يرى

شبهة أخرى أوردها الأشعري:

قال: إثبات الرؤية لله تعالى لا يؤدّي إلى تشبيهه بخلقه ولا إلى | تجويره في حكمه ولا إلى [٨١ب] تكذيبه في خبره، فوجب الحكم بجواز رؤيته تعالى، قيل: هذا ليس بأَوْلى مِن قول مَن يقول: نفي الرؤية عن الله تعالى لا يؤدّي إلى هذه الأشياء، فوجب أن تنفى. ثم هذا غير مسلّم، لأنا لو أثبتنا له الرؤية كان جسمًا، فيكون تشبيهًا له بخلقه، وكذلك إذا كان جسمًا يحتاج إلى الغذاء، فيجوز أن يجور على غيره في الحكم. ولو جوّزنا ذلك أدّى إلى تكذيبه في خبره، وهو قوله ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُو يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ﴾[٢٠]، وكل هذه الأشياء ممنوع في حقّ القديم تعالى.

قال السيد الإمام رضي الله عنه: هذه الدلالة استنبطها الأشعري من كلام الشيخ أبي علي حيث قال: من أثبت الرؤية لله تعالى ولم يقل أنه جسم أو له جهة فلا يكفر، لأنه ليس يقتضي ذلك تشبيهه بخلقه ولا تجويره في حكمه ولا تكذيبه في خبره. فأخذ الأشعري هذا الكلام وجعله دليلًا لنفسه في هذه المسألة، وقد طعن على أبي علي في هذه الدلالة. وقيل بأن هذا ليس بأكثر من عدم الدليل، وعدم الدليل لا يوجب عدم الحكم، وإنما يوجب التوقّف فيه. وقد أوجب عن هذا الطعن بأن الله تعالى قد أمرنا بإجراء كثير من الأحكام على الكفار، فيجب عليه أن ينصب لنا على الكفر دليلًا ليتبين لنا الكفر من غيره وإلّا أدّى إلى تكليف ما لا يطاق وإلى التلبيس. والدليل على الكفر ما ذكرناه، فإذا لم يوجد يقطع على عدمه.

دليل آخر على أنه لا | يجوز تكفير من أثبت الرؤية لله تعالى ونفى كونه جسمًا وكونه في [٨٢أ] جهة، وهو أنه قد عرف الله تعالى بصفاته الذاتية والفعلية، إلّا أنه جهل حال نفسه بذاته، لأنه اعتقد أنه يرى الله تعالى. ومن جهل حالًا لنفسه بذات الله تعالى لا يجوز تكفيره، وإنما يجوز تكفير من جهل الله تعالى.

شبهة أخرى لهم في المسألة:

قالوا: قد ثبت أن الله تعالى موجود، والوجود هو المصحّح للرؤية بدليل أن الشيء، إذا كان موجودًا، صح أن يرى وإذا كان معدومًا لا يصح أن يرى، فوجب أن يكون المصحّح هو الوجود، قيل له: هذا لا يصح، لأن الشيء إذا وجد عند وجوده وعدم عند عدمه إنما

٢ تجويره] تجويره ٦ يجور] يجوز ١١ تجويره] تجوزه ١٣ الحكم] الحكمه ١٤ بإجراء] بأجزآ ٢٣ والوجود] مكرر في الأصل ٢٤ يكون] + هو ٢٥ عند²] عنده

[٢٠] سورة الأنعام (٦): ١٠٣

يجوز أن يجعل علة في ذلك الشيء إذا لم يكن هناك شيء آخر أَوْلى منه في تعليق ذلك الحكم به، وهاهنا، وإن كان الجوهر يرى عند الوجود وإذا عدم لا يرى، فالتحيّز الذي يحصل عند الوجود بأن يجعل مصحّحًا أولى، لأن الإدراك يشتمل المتحيّزات ولا يشتمل الموجودات. ثم يلزم على هذا أن يكون الوجود هو المصحّح للمس بدليل أن ما كان موجودًا صح أن يلتمس وما كان معدومًا لا يصح أن يلتمس، فيجب على هذا أن يكون الوجود هو المصحح للمس حتى يصح لمس الله تعالى. وهذا خلاف الإجماع. ويلزم على هذا أن يكون الوجود هو المصحّح لكونه مسموعًا، لأن ما كان موجودًا يصح أن يسمع، [فيصح أن يسمع] الله سبحانه وتعالى، ويلزم أن يصح في جميع الموجودات أن تسمع، وهذا محال، لأنا نعلم قطعًا أن الجمادات وغيرها لا تسمع، وبالله التوفيق.

---

١ إذا] اذ

باب في نفي الاثنين

فإن قيل: أفتقولون أن للعالم صانعين، فجوابنا في ذلك: لا، والدليل | عليه أنه لو كان للعالم [٨٢ب] صانعان لوجب أن يكونا قادرين وأن يكونا قادرين لذاتهما، لأن القادر بالقدرة لا يصح منه فعل الجسم، وإذا كانا قادرين لذاتهما صح وقوع التمانع بينهما. فإذا أراد أحدهما فعل ضدّ ما أراده الآخر لا يخلو إما أن يحصل مرادهما أو لا يحصل مرادهما أو يحصل مراد أحدهما دون الآخر. ولا يجوز أن يحصل مرادهما، لأنه يؤدّي ذلك إلى اجتماع الضدّين، وذلك محال. ولا يجوز أن لا يحصل مرادهما لأنه يدل على ضعفهما، لأن القادر إذا حاول أمرًا وامتنع عليه فعله دلّ ذلك على عجزه. وبطل أن يحصل مراد أحدهما دون الآخر، لأن من لا يحصل مراده يكون عاجزًا، والعاجز لا يكون إلاهًا.

قال السيد الإمام رضي الله عنه: وهذه الدلالة مبنية على أصول، منها أن القديم تعالى قادر، ومنها أنه قادر لذاته، ومنها أن الاشتراك في صفة من صفات الذات يوجب الاشتراك في جميع الصفات الذاتية، ومنها أن المشتركَين في صفة الذات لا يجوز أن يختلفا من وجه، ومنها أنه ما من قادرين إلّا ويصح من كل واحد منهما أن يقصد إلى ضدّ ما يقصد الآخر إليه، ومنها أن التمانع لا يحصل بكونهما قادرين ولا بكون أحدهما أقدر، وإنما يحصل بالفعل، ومنها أن التمانع يدلّ على كونهما ضعيفين أو كون أحدهما أضعف. أما الفصل الأول والثاني والثالث والرابع، فقد بيّنّاها | من قبل. فأما الفصل الخامس، فالدليل عليه أن [فعل] [٨٣أ] الضدّين مقدور لهما، والقصد إليهما يجب أن يكون مقدورًا لهما، فإن قدر [أحدهما] على الشيء فإنه يصح منه إيجاده إذا لم يكن هناك منع.

فإن قيل: هاهنا مانع، وهو أن أحد المريدين مريد بإرادة محدَثة لا في محلّ، والثاني أيضًا يكون مريدًا بإرادة، فوجود هذه الإرادة يمنع الثاني عن إرادة ضدّه وعن إيجاد ضده، قيل له: هذا إنما كان يستقيم، إن لو كان إرادتا الضدّين تتضادّان، كما أن الضدّين يستحيل اجتماعهما، وإرادتا الضدّين لا تتضادّان على مذهب الشيخ أبي هاشم.

---

٥ يخلو] نخلوا ٨ لا] إضافة فوق السطر ١٣ يقصد إلى] نفصلا من | يقصد[2]] نقصده ١٤ بكون] يكون | يحصل[2]] حصل ١٦ بيّنّاها] بيّيا ١٩ أحد] الواحد ٢٠ بإرادة] الارادة ٢١ إرادتا] اراده ٢٢ وإرادتا] واراده

فإن قيل: إرادتا الضدّين لو لم تكونا ضدّين لجاز أن يقدر الواحد منا على فعل الإرادتين وأن تحصلا منه، قيل له: إنما لا يجوز أن يفعلهما لعدم الداعي، ولأن الداعي إلى فعل أحدهما يصرفه عن فعل الآخر، والدلالة إنما بيّنّا على الصحة، لا على الوجوب.

أما السادس، فالدليل على أن التمانع يحصل بالفعل هو أنه قد ثبت أن الصبي والضعيف يقدر على تحريك القوي في حال ولا يقدر عليه في حال. ولو كان التمانع يحصل بكون أحدهما أقدر لوجب أن يمتنع عليه تحريكه في الحالين. وأيضًا، فإن للفعل أثرًا في المنع بدليل أن نقول: القوي إذا قلّل فعله لا يتعذر على الآخر ممانعته، وإذا كثّر فعله يتعذر على الآخر ممانعته. دلّ ذلك على [أن] التمانع إنما يتعقب الفعل.

والدليل على أن التمانع يدلّ على كونهما ضعيفين أو كون أحدهما أضعف أن القادرين إذا [٨٣ب] تمانعا بذل كل واحد | منهما غاية وسعه في إيجاد ما يقدر عليه، فإذا تعذّر على أحدهما دلّ على كثرة مقدورات أحدهما وزيادة قدرته وقلّة مقدور الآخر وقلّة قدرته.

فإن قيل: ما أنكرتم أن التمانع لا يقع بين حكيمين، لأن الحكيم لا يريد إلّا ما فيه الحكمة وما فيه الصلاح، فإذا اقتضت حكمة أحدهما شيئًا اقتضته حكمة الآخر، قيل [له]: الدلالة إنما تبنى على الصحة دون الوقوع، وهما وإن لم يتمانعا فصحة التمانع بينهما قائمة، وهذا كما نعلم أن الصبي لو صارع الأسد والفيل غلبه الأسد والفيل، وهو إن لم يصارع الأسد والفيل، فنحن نعلم أنه أضعف من الأسد والفيل.

فإن قيل: الصحة لا تدل على ما يدل عليه الوقوع، وهذا كما قلتم أن صحة الظلم من القديم تعالى لا يدل على ما يدل عليه الوقوع من الجهل والحاجة، قيل له: اسم الظالم من مقتضى الظلم ولا يجوز حصول المقتضي، لأن اسم الظالم مشتقّ [من] الظلم. ولا يجوز حصول المشتقّ إلّا بعد حصول المشتقّ منه. وليس كذلك كونه أقدر، فإنه ليس من مقتضى التمانع حتى لا يجوز حصول الأقدر إلّا بعد حصول التمانع.

فإن قيل: أليس من مذهبكم أن إرادة القديم تعالى توجد لا في محلّ؟ فلا يكون لهذه الإرادة اختصاص بأحدهما دون الآخر، فما يريده أحدهما يريده الآخر، فلا يختلفان في الإرادة، قيل له: هذه الإرادة وإن كانت توجب الصفة للقديم الثاني ولكنها ليست من فعله، [٨٤أ] فيجوز أن يفعل إرادة أخرى | لنفسه بخلاف تلك الإرادة. هذا كما لو قدّرنا أن الله تعالى يوقف رجلًا يوم القيامة بين النار والجنّة حتى يشاهد ما لأهل الجنّة من الثواب ولأهل النار

---

١ إرادتا] اراده | لو] أو ٢ إنما] انّ ما ٤ هو] وهو ٦ للفعل] الفعل | أن[2]] + نقول (مشطوب) ٩ أو كون] وكون ١٢ حكيمين] حكمين ١٤ نعلم] يعلم ١٨ الجهل] الظلم ١٩ لأن] ولان | الظلم[2]] والظلم ٢١ الأقدر] الاقدار

من العقاب، وخلق فيه إرادة دخول النار، فإنه لا يدخل النار ويخلق لنفسه إرادة دخول الجنّة ويعدل إلى الجنّة، ويكون ملجأً إلى العدول عن الجحيم والانتقال إلى النعيم.

وقد ذكر في الكتاب أن هذا الطعن في المثال لا في الدليل، والطعن في المثال لا يكون طعنًا في الدليل، لأن المثال إنما يورد لأجل الكشف والإيضاح. فنعدل عنه إلى مثال آخر سليم عن الطعن، فنقول: أحدهما لو حاول إرادة تحريك جسم والآخر يحاول كراهته، وهذه الإرادة والكراهة لا يخلو إما أن تجتمعا أو لا تجتمعا أو يحصل أحدهما ولا يحصل الآخر، إلى آخر الدليل. فإن قيل: المحاولة ليست بأكثر من الدواعي التي تدعو الإنسان إلى إرادة الشيء أو كراهته، والداعي هو علمه بحسنه، كما علم أحدهما علم الآخر ذلك، فلا يريد أحدهما غير ما يريده الآخر، قيل [له]: إن الدواعي لا تُدخِل الفاعل في فعله ولا تخرجه عن عمله لجواز أن يتبعه داعٍ آخر يضادّه.

فإن قيل: أليس عندكم فعل الظلم يدلّ على أن فاعله جاهل محتاج، كما أن التمانع يدل على كون المانع أقدر؟ قلنا: نعم. فإن قيل: لو سئلتم أن الله تعالى لو فعل الظلم هل كان يدلّ على جهله أو حاجته أحلتم الجواب فقلتم: لا نجيبه بلا ولا بنعم، قلنا: نعم، قالوا: فكذلك نحن نقول: يصح التمانع | بين الصانعين، وأحلنا الجواب في أنه هل يدلّ ذلك على عجزهما أو [٨٤ب] عجز أحدهما، قيل له: إن بين هذين فرقًا، وذلك أن فعل الظلم ليس من مقتضى الجهل والحاجة، لكنه من مقتضى القدرة، والله تعالى قادر على الظلم، ولكنه عندنا لا يفعل، وليس كذلك فيما نحن فيه، فإن العجز من مقتضى التمانع ويستحيل وجود المقتضي وعدم المقتضى.

وجواب آخر، وهو أن هذا لا يشبهه، لأن الدليل قد دلّ على أن الله تعالى لا يجوز عليه العجز والحاجة وأنه قادرٌ غنيٌّ. وقد دلّت الدلالة أيضًا على أن فعل الظلم يدلّ على كون فاعله جاهلًا بقبحه أو محتاجًا إلى فعله، فبأيّ الجوابين أجبنا كنّا كاذبين، والكذب حرام، ابتداءً كان أو جوابًا، بخلاف ما نحن فيه، فإن الدلالة لم تدل على وجود القديمين والصانعين، فافترقا.

قال القاضي رحمه الله: والجواب الصحيح أنه لو فعل ذلك كان لا يدلّ على كون فاعله جاهلًا أو محتاجًا إلى فعله. مثاله لو أن رجلًا حكيمًا نصب الأميال على طريق مكة، ليهتدي بها الناس، كانت دلالةً على مكة، فلو أنه قصد إضلال الناس وضعها على غير طريق مكة

---

١ دخول[2]] + للحمام (مشطوب)   ٤ فنعدل] فيعدل   ٦ يخلو] نخلوا   ٧ تدعو] تدعوا   ٨ الآخر] الأخير   ٩ الآخر] الأخير   ١٠ يضادّه] بصلاه

أو غيّرها، كما كانت عليه من قبل، خرجت الأميال عن أن تكون دلالةً على طريق مكة، كذلك هذا.

دليل آخر على نفس المسألة: إن من حقّ كل حيّين أن يصح أن يريد أحدهما غير ما يريده الآخر بخلاف الشخص الواحد، فإنه لا يجوز أن يكون مريدًا للشيء ولا يكون مريدًا [٨٥أ] له أو يكون مريدًا | لضدّه. وإذا ثبت جواز إرادة أحدهما غير ما يريده الآخر أدّى إلى التمانع. فإن قيل: لا يجوز أن يريد أحدهما فعل الآخر، لأنهما لم يشتركا في محلّ الإرادة، فإن إرادة أحدهما تحلّ قلبه وإرادة الآخر تحلّ قلبه. فأما الإرادة هاهنا التي توجد لا في محلّ اختصّا بها على سواء، فوجب الصفة لهما جميعًا، فلا يجوز أن يختلفا، قيل له: صحة كون أحدهما مريدًا لما يريده الآخر [أو] غير مريد ما يريده الآخر ترجع إلى الجملة، والإرادة الموجبة لكون المريد مريدًا ترجع إلى المحلّ، وما كان حكمه مقصورًا على المحلّ لا يصح حكمًا للجملة، فعلم أن صحة الاختلاف في المراد لا تعلّل بالإرادة.

دليل آخر، وهو أنه لو جاز وجود الصانعين على هذا الوجه لأدّى إلى أن يكونا مثلين من وجهٍ ومختلفين من وجهٍ، فمن حيث أنهما اشتركا في القدم وصفة الذات تجب أن يتماثلا، ومن حيث أن مقدور أحدهما يجب أن يكون غير مقدور الآخر، وتعلّق كل واحد منهما بالمقدور لأمر يرجع إلى ذاتها، يجب أن يختلفا، فيؤدّي إلى ما ذكرناه بدءًا.

فإن قيل: لِمَ يجب، إذا كان مقدور أحدهما غير مقدور الآخر، أن يكونا مختلفين؟ قيل [له]: إن للقادر تعلّقًا بالمقدور، والقادر إذا كان قادرًا فتعلّقه بمقدور يكون لأمر راجع إلى ذاته، واختلاف المتعلّق يوجب اختلاف المتعلّق به إذا كان للذات، كالقدرتين والعلمين المتعلّقين بالمقدورين والمعلومين.

فإن قيل: فما أنكرتم أن هذه القضية في الشاهد إنما تثبت في العلمين والقدرتين لأجل أن الشيء الواحد لا ينفيهما؟ قيل له: يعلّل هذا الحكم بما ذكرته وبما ذكرناه، لأنه لا تنافي بينهما.

[٨٥ب] | وجه آخر، وهو أنه لو جاز وجود الصانعين لم يخل إما أن يكون مقدورهما واحدًا أو مختلفًا. ولم يجز أن يكون مقدورهما واحدًا، لأنه يؤدّي إلى أن يكون مقدورًا واحدًا بين قادرين، وذلك لا يجوز. وإن كان مختلفًا أدّى إلى وقوع التمانع بينهما، فيؤدّي إلى عجز أحدهما على الوجه الذي بيّنّا، إلى آخره.

---

٦ فعل] عقد ٧ اختصّا بها] احتصاصًا بهما ٩ يريده الآخر[1]] يريها لاخر | مريد] مخير | ترجع] يرجع ١٥ بدءًا] ندبًا ١٦ مقدور[1]] مقدورًا ١٧ قادرًا] قادر | بمقدور] + لا | لأمر] الأمر ٢٠ تثبت] نلبث ٢١ يعلّل] تعلل

قال رحمه الله: ويمكن أن يُستدلّ في هذه المسألة بالسمع، وهو قوله تعالى ﴿هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ﴾[٢١] لأنه إذا علم أنه صادق في مقاله وأنه لا يصدّق الكذّابين علم أن القرآن كلامه بقول رسول الله صلى الله عليه وآله، فجاز أن نستدلّ على نفي الاثنين بقوله.

٣ بقول] يقول

[٢١] سورة الحديد (٥٧): ٣

باب في الرد على [المجوس و]المانوية والديصانية

اعلم أن المجوس يقولون أن الصانع في الأزل كان واحدًا، ثم تفكّر فكرة رديئة حصل منها الشيطان، فيسمّون الصانع يزدان والشيطان أهرمن. ويقولون: كل ما كان فيه شرّ أو غمّ أو ضرّ فإنما يفعله أهرمن ولا يقدر عليه يزدان. ومنهم من يقول أن كل واحد منهما قديمٌ صانعٌ. والدليل على فساد قولهم أن الصانع يجب أن يكون قادرًا، والقادر على الشيء قادر على ضدّه، إذا كان له ضدّ، وقد قالوا أن كل واحد منهما لا يقدر على ما يقدر عليه الآخر. والثاني أنهم يقولون أن يزدان لا يقدر على [الشرّ] ولا يتولّد عنه الشرّ، ثم يقولون: أهرمن الذي هو الشيطان وأصل كل شرّ تولّد منه، فقد أضافوا إليه أعظم الشرّ.

فإن | قيل: أليس عندكم البارئ سبحانه وتعالى خلق إبليس، وهو أصل كل شرّ، ثم لا [١٨٦أ] يكون الشرّ من البارئ جلّ ذكره؟ فكذلك هاهنا، حدث عنه أهرمن الذي هو أصل الشرّ، ثم لا يكون الشرّ منه، قيل [له]: إن الله تعالى خلق إبليس عندنا منفعةً له ونعمةً إليه، وكان مراده بخلقه إيصال الخير إليه، وأقدره على الطاعة وأمره بها ووعده عليها، لكنه بسوء اختياره تخيّر الشرّ على الخير والشقاء على السعادة والغيّ على الرشد. وأنتم تقولون: حدث منه الشيطان، وكان قصده بذلك فعل الشرّ، والشيطان لا يقدر على الخير، فتكون هذه مناقضة منه.

دليل آخر على بطلان قولهم: إن أهرمن محدَث والمحدَث لا بدّ له من محدِثٍ. وإذا ثبت أنه محدِث كان هو الصانع القديم تعالى لا غير.

دليل آخر، وهو أنه لو كان الأمر على ما قالوا وجب ألّا يحسن الأمر والنهي والمدح والذمّ على الأفعال، لأن استحقاق هذه الأشياء يتبع الاختيار، وعندهم الاختيار باطل. ألا ترى أن المرمي من شاهق لما كان تردّيه واجبًا لم يحسن أمره ونهيه ولا يستحقّ المدح والذمّ. وفي علمنا بخلاف ما قالوا دليل على فساد قولهم.

---

١ والمانوية] المالويه ٢ واحدًا] + والمجوس ٤ يزدان] أهرمن ٥ قادر] قادرًا ٧ أهرمن] + هو ٨ شرّ] شي
١٩ وعندهم] وعبدهم

قال السيد الإمام رضي الله عنه: وما قاله المجوس هو قول المجبرة حيث قالوا: لا اختيار للعبد وهم مجبورون على ما يحدث من هذه الأفعال من الخير والشرّ والنفع والضرّ وإنها كلها فعل الله تعالى. | ولهذا قال النبيّ صلى الله عليه وآله: القدرية مجوس هذه الأمّة. [٨٦ب]

والدليل على بطلان قول الفرقة الثانية أنهما لو كانا قديمين لكانا مثلين، لأن الاشتراك في صفة الذات يوجب التماثل، وإذا كانا مثلين جاز وقوع التمانع بينهما إلى آخر ما بيّنّا.

اعلم أن المجبرة ضاهى قولهم قول المجوس من وجوه عشرة، منها أنهم يقولون أن ما يحدث منهم لا يكون منهم على الحقيقة وليس بفعل لهم، وإنما هم مجبورون عليه، والثاني أنهم قالوا أن العباد يمدحون ويذمّون بفعل الغير، والثالث أنهم قالوا بجواز الأمر بما لا يمكنهم الانفكاك عنه، والرابع أنهم يكلّفون ما لا يطيقون على زعمهم، والخامس أن مذهبهم أن الله تعالى لا يقدر على الظلم وما يقبح وأن الشيطان لا يقدر على الخير، والسادس أن عندهم أن الزنا والظلم والقبائح كلها من فعل الله سبحانه وتعالى وعند المجوس ما كان من ذلك نفعًا محضًا ولذّةً كان من فعل الله، والسابع أن المجبرة يثبتون مع الله تعالى قدماء والثنوية من المجوس يثبتون الظلمة قديمةً مع النور، وبعضهم يثبت الشيطان قديمًا مع الله سبحانه، والثامن أنهم يقولون أن الاشتراك في صفة الذات لا يوجب التماثل، والتاسع أنه يجوز عندهم أن يكون الشيء مثلًا لغيره من وجهٍ ومخالفًا من وجهٍ، والمجوس قالت بهذين الأصلين، والعاشر أن من عادات المجوس إذا أرادت | القربان أن تضرب العنز بالعصا على رأس شاهق حتى يسقط منه ويموت، فإذا مات أكلوه وقالوا: كفر بنعمة ربّه، وقالوا: إن الله تعالى قتله، وسمّوه يزدان كُشت. وكذلك عند المجبرة الله تعالى أمر العاصي بالطاعة وهو لا يقدر على الطاعة، ونهاه عن المعصية وهو لا يقدر عن الانفكاك منه. ومع هذا إذا عصى الله تعالى عاقبه على ذلك. [٨٧أ]

فصل

وأما الكلام على المانوية والديصانية والثنوية، فاعلم أن مذهب المانوية أنه كان في الأزل قديمان، أحدهما نور والآخر ظلمة، والنور في جهة العلو والظلمة في جهة السفل، ثم انفصلت طائفة من النور وطائفة من الظلمة وامتزجا، فحصل النور مأسورًا في يد الظلمة، وحصل من امتزاجهما هذا العالم بما فيه. وكل ما فيه من الخير والصلاح فهو من فعل النور

---

١٠ الخير] الجبر ١٢ قدماء] قديمًا ١٤ يوجب] توجب ١٦ العنز] الغير ١٨ عند] عبد

ولا يقدر على الإساءة، وكل ما كان من السوء والشرّ، فمن فعل الظلمة ولا تقدر على فعل الخير. وقال بعضهم أن كل واحد منهما حيّ. وقالت الديصانية أن النور حيّ والظلمة موات.

والدليل على بطلان قول المانوية أن النور والظلمة جسمان، وقد بيّنّا أن الجسم لا يكون قديمًا. والدليل على أنهما جسمان أن الطول والعرض والعمق حاصلة فيهما، وهذا حدّ الجسم، والثاني أنهما يُقبلان ويدبران مثل الحبل، ولأنهما بعد الامتزاج جسمان. ولو لم يكونا جسمين قبل الامتزاج لما جاز أن يصيرا كذلك بالامتزاج. | [٨٧ب]

دليل آخر، وهو أنه يحسن أمر أحدنا بالفعل ونهيه عن ذلك ومدحه وذمّه عليه. ولو كان هذا من فعل النور والظلمة لم يحسن الأمر والنهي ولا حسن المدح والذمّ، لأن كل واحد منهما لا يقدر على الانفكاك عنه، كالمرمي من شاهق لا يحسن أمره ونهيه ومدحه وذمّه.

على أن أصحابنا ألزموهم مسائل لا محيص لهم عن ذلك، منها أن يقال لهم: ما قولكم في من كذب وعلم أنه كذب، من أيهما؟ فإن قالوا: من فعل النور، فالنور لا يكذب، لأنه من الشرّ. فإن قالوا: من الظلمة، قلنا: العلم خير ولا يحصل من الظلمة الخير. فإن قالوا: إن النور قد يعلم أن الظلمة قد كذبت، قلنا: هذا كلام في غير الإلزام، لأنا ألزمناكم فيما إذا علم كذبه وتيقّن أنه كاذب. فإن قيل: لا طريق له إلى العلم به، قلنا: هذا محال، لأنا بالضرورة نعلم أنه قد يوجد في العالم مَن يكذب ويعلم أنه يكذب.

ومنها قولهم: ما تقولون في من أساء إلى الغير، ثم اعتذر إليه؟ أهذا الاعتذار من فعل الظلمة أو من فعل النور؟ فإن قيل: الاعتذار من فعل النور، قلنا: النور لم يظلم، فكيف يعتذر؟ وإن قال: من الظلمة، قلنا: الاعتذار خير ولا تقدر الظلمة على الخير. ولَما طالبهم أصحابنا بجواب هذا الإلزام كتبوا إلى رئيس لهم يسمى يزدان بخت، فكتب في جوابه إليهم أن الإساءة من قبل الظلمة والاعتذار من فعل النور، ولا يمتنع أن يعتذر الغير من فعل الغير، كما لو كان لرجل دابّة رفست على الغير، | [١٨٨أ] فأخذ يعتذر إليه من فعل النكر به. والجواب أنه لا يعتذر من فعل الدابة، وإنما يعتذر من تفريطه بتسييب الدابّة وترك إمساكه [إيّاها].

ومنها أن يقال لهم: ما قولكم في مَن أذنب ثم تاب، من أيهما حدث هذان الفعلان؟ فإن حدثا من النور، قلنا: النور عندكم لا يقدر على الذنب، وإن قالوا: من الظلمة، قلنا: الظلمة لا تقدر على التوبة، لأنها من الحسنات. فإن قيل: الذنب يحصل من بعض أجزاء الظلمة،

---

٤ والدليل...أنهما] والد على انهما على انهما ٥ الامتزاج] الامزاج ١٣ قالوا[2]] قيل ١٥ كاذب] الكاذب ١٧ تقولون] يقولون | أساء] اشار | أهذا] هذا ٢١ يمتنع] سمنع ٢٢ النكر به] الفكرته ٢٥ حدثا] حدث

والتوبة تحصل من بعض أجزائها، وهذه التوبة قبيحة، لأنها حدثت ممن لم يذنب، قيل له: هذا لا يصح من وجهين، أحدهما أن هذا يؤدّي إلى أن لا يعلم حسن التوبة في الشاهد، وقد علمنا خلافه، والثاني أنا نعلم ضرورةً أن التائب هو مَن أذنب، كما إذا شاهدنا جسمًا اليوم ثم شاهدناه غدًا، تيقّنّا أنه الجسم الذي سبقت منا رؤيته.

ومنها ما نقول لهم: ما قولكم في رجلين خرجا في مفازة في ظلمة الليل، استتر أحدهما من عدوّ بالظلمة يريد قتله، ووقع الآخر في بئر، فمات؟ إن قلتم: من فعل الظلمة، فهي عندكم لا تقدر على النجاة من العدوّ، وإن قلتم: من فعل النور، فلا يقدر على الإيقاع في البئر. فإن قيل: أجزاء النور عندنا ممتزجة بأجزاء الظلمة، فما كان من النجاة فهو من فعل النور، وما كان من القتل فهو من فعل الظلمة، قيل له: هذا لا يصح من وجوه ثلاثة، أحدها | [٨٨ب] أنا نعلم أن سبب نجاة الآخر هو الظلمة، إذ لو لم تكن الظلمة لقتل، والثاني أن هذه الأجزاء من النور لو انفردت لقتل، فدلّ على أن الظلمة هي المنجية، والثالث أن هذه الأجزاء من النور ليس لها اختصاص بأحدهما دون الآخر، فلو كانت هي المنجّية لأحدهما لنجّت الآخر.

ومنها أنهم ألزموهم في هذه المسألة بعينها: لو طلع القمر فاهتدى أحدهما وقتل الآخر فإن أحدهما انتفع بالضوء والآخر استضرّ به. وهذا معنى قول المتنبّي[22]:

وَكَم لِظَلامِ اللَّيلِ عِندَكَ مِن يَدٍ   تُخَبِّرُ أَنَّ المانَوِيَّةَ تَكذِبُ

قال السيد الإمام رضي الله عنه: وسمعت أبا منصور البغدادي يقول في هذا أن الشمس تبيّض الثوب إذا ألقي فيها وتسوّد وجوه الناس إذا قعدوا في الشمس.

شبهة لهم:

قالوا: قد علمنا أن في العالم أفعالًا مختلفة من النفع والضرّ والخير والشرّ، واختلاف الفعل يدلّ على اختلاف الفاعل. والجواب: إنا لا نسلّم أن اختلاف الفعل يدلّ على اختلاف الفاعل، لأن الشخص الواحد يجوز أن يحدث منه أفعال مختلفة. ثم نقول لهم: ما معنى قولكم: مختلفة، تريدون به الاختلاف في الحسن والقبح أو الاختلاف في الجنس؟ فإن أردتم به اختلاف الجنس فلا نسلّم به، لأنه يجوز أن يقع من شخص واحد أجناس مختلفة من الفعل، كما الحركة والسكون والعلم والجهل | [٨٩أ] والإرادة والكراهة. وإن أردتم به الاختلاف في القبح والحسن فلا يوجب اختلافًا في الحقيقة من حيث الذات، فإنه يجوز أن يكون الفعل الواحد

٦ عدوّ] عدّوه | فهي] وهي ١٠ لقتل] نقل ٢٥ فلا] لا

[22] قارن ديوان المتنبي، بيروت ١٣٧٧/١٩٥٨، ص ٤٦٦

يقع على وجه، فيكون حسنًا، ويقع ذلك الفعل على وجه آخر فيكون قبيحًا، نحو أن نسجد في جهةٍ مخصوصةٍ للشيطان، فيكون كفرًا، ونسجد في تلك الجهة للرحمن، فيكون حسنًا، والفعل واحد.

وجواب آخر، وهو أنا نقول: إن أردتم بالاختلاف في الفعل الزنا والقبائح والملاهي واللذّات والطاعات والمعاصي، فذاك من فعلنا، وليس من الله تعالى، فلا يحتاج إلى فاعلين مختلفين وإن أردتم الأمراض والأسقام والقحط والخصب، فذلك نعمة ومنفعة من الله تعالى وليس بقبيح على [ما] يجيء في باب حسن الإيلام.

شبهة أخرى لهم، قالوا: لو جاز أن يكون فاعل هذه الأفعال المختلفة واحدًا لجاز أن يكون الشخص الواحد نافعًا وضارًّا في حالة واحدة. ولو جاز ذلك [لجاز] أن تكون الذات الواحدة متحركة وساكنة في حالة واحدة، وذلك لا يجوز، قيل له: إنما لا يجوز أن تكون الذات الواحدة متحركة وساكنة في حالة واحدة لما بينهما من التضادّ، ولا تضادّ في كونه نافعًا وضارًّا، وهما بمنزلة كون الفاعل الواحد محرّكًا ومسكّنًا في حالة واحدة. يدلّ على تحقيق ما ذكرناه أنه لا يمتنع أن يكون الفعل الواحد منفعةً في حقّ واحدٍ مضرةً في حقّ آخر ويكون [٨٩ب] منفعة في وقتٍ | ومضرة في وقتٍ آخر، كالحكّ اليسير في حقّ الأجرب منفعة وفي حق غيره مضرّة وجرح. وإذا كان كذلك علم أن هذا لا يرجع إلى خلاف حقيقي في الجنس.

شبهة أخرى:

قالوا: لو جاز أن تكون الذات الواحدة ممدوحة ومذمومة في حالة واحدة، [لوجب أن يمدح ويذم في حالة واحدة]، وذلك لا يجوز، قيل له: هذا لا يستقيم، لأنه لا يجوز على الله تعالى فعل ما لا يمدح عليه أو يذمّ، فإنه جلّ جلاله لا يفعل إلّا الحسن أو الواجب. وإن فرضتموه في الآدمي فلا يؤدّي إلى أن يكون ممدوحًا ومذمومًا في حالة واحدة، لأنه إن كان خيره غالبًا على شرّه فهو ممدوح، وإن كان بالعكس من ذلك فهو مذموم، وإن كان خيره وشرّه متساويين، فلا يمدح ولا يذمّ.

---

٦ أردتم] اراده ٧ بقبيح] القسح ١٠ تكون] + الشخص ١١ الواحدة] + واحده ١٣ حقّ[2]] + واحد (مشطوب)
١٤ منفعة[1]] مفعته | الأجرب منفعة] الأحر ومفعه | وفي] في ١٧ تكون] يكون

باب الردّ على النصارى

اعلم أنا لا نكلّم النصارى في النبوات، ولكن نكلّمهم في التوحيد، لأن التوحيد أصلٌ والنبوة فرعٌ، ويستحيل الكلام في الفرع مع مَن ينفي الأصل. وإنما قلنا أنه فرع، لأن معرفة النبوات هو العلم بالرسل، والتوحيد هو العلم بالمرسِل، ويستحيل معرفة الرسول قبل معرفة المرسِل.

واعلم أن مذهبهم أن الله تعالى جوهر واحد ثلاثة أقانيم، أقنوم الأب وأقنوم الابن وأقنوم روح القدس، ويريدون بالأب ذات البارئ تعالى ويريدون بالابن كلامه ويريدون بأقنوم روح القدس حياته.

قال السيد رحمه الله: مذهب النصارى وكلامهم يناقض بعضه بعضًا، لأن معنى قولنا أنه واحد أنه [لا] يزيد على أقلّ العدد، ومعنى | قولنا ثلاثة أنه يزيد على أقلّ العدد، ويستحيل [٩٠أ] أن يكون الشيء الواحد زائدًا على أقلّ العدد غير زائد على أقلّ العدد.

قال القاضي رحمه الله: كلامهم في هذه المسألة غير معقول، وما لا يكون معقولًا لا يصح إقامة الدلالة عليه، لا بالإثبات ولا بالنفي، لأن الغرض بالاستدلال هو إزالة ما اعتقده المعتقد، ويستحيل اعتقاد ما ليس بمعقول، فالواجب أن ينبَّهوا على أن ما اعتقدوه غير معقول. [والدليل] على صحة ما قلناه أن مرادهم بقولهم: جوهر واحد ثلاثة أقانيم، لا يخلو من أوجه، إما أن يريدوا به أنه واحد من حيث أنه لا نظير له، أو يريدوا به أنه واحد من حيث الحكم وإن كان أشياء من حيث الأجزاء، كجبلّة الحيّ منا، فإنه واحد من حيث الحكم وإن كان أجزاء كثيرة، أو يريدوا بقولهم: واحد، أنه لا يتجزّأ ولا يتبعّض، أو يريدوا بقولهم واحد ثلاثة أقانيم أنه ذات واحدة لها صفتان أو صفات، أو يريدوا بذلك أنه ذات واحدة وشيء واحد على الحقيقة وثلاثة أشياء وثلاث ذوات في الحقيقة. وبطل الأول، لأنه إذا كان معنى الواحد أنه لا نظير له وأن الثاني والثالث الذي أثبتوا معه ليس بنظير له، فيستحيل أن يكون ثانيًا وثالثًا له، كما أن الواحد منا لا يجوز أن يكون ثانيًا وثالثًا للقديم تعالى. وبطل الثاني، لأنه لو كان أجزاء كثيرة كالواحد منا كان يجب أن يكون كل جزء منه قديمًا قادرًا عالمًا حيًّا، لأن هذه الصفات تثبت له للذات، فيجب رجوعها إلى كل جزء منها بخلاف أحدنا، فكان يصح التمانع بين هذه الأجزاء، وذلك| محال. وبطل الثالث، لأنه إذا كان واحدًا لا يجوز [٩٠ب]

٩ أنه[1]] لأنه   ١٤ يخلو] نخلوا   ١٧ أو يريدوا[1]] ويريدوا | لا] نجزى   ١٨ أنه[1]] لانه

التجزّؤ والتبعيض، فيستحيل أن يكون ثلاثًا مع أنه واحد، لأن الجزء الواحد يستحيل أن يكون ثلاثة أجزاء. وبطل الرابع، لأن صفة الذات لا يجوز أن ترجع إلى غير تلك الذات. وعندهم أن الله تعالى اتّحد بعيسى عليه السلام، فيستحيل أن يكون عيسى عليه السلام صفةً له ذاتيةً مع أنه غيره، ولأن لله تعالى صفات أخر سوى الحياة والكلام، فلِمَ خصّوا هذين؟ فلم يبق إلّا الأخير، وذلك قولهم أنه واحد ثلاثة في الحقيقة. وهذا مناقضة ظاهرة وكلام غير معقول، لأن معنى الواحد أنه لا يزيد على أقلّ العدد ومعنى الثلاثة أنه يزيد على أقلّ العدد، فكيف يمكن أن يعتقد في الشيء أنه زائد على أقلّ العدد غير زائد على أقلّ العدد؟

فإن قيل: إنما اقتصرنا على هاتين الصفتين، لأن كونه عالمًا قادرًا داخل في كونه حيًّا، قيل [له]: هذا لا يصح، لأن كونه قادرًا عالمًا مخالف لكونه حيًّا. ألا ترى أنه بكونه قادرًا يعرف كونه حيًّا، فيستحيل هو أن يكون هو؟

فإن قيل: أليس يجوز أن يقال: بلدة واحدة، وإن اشتملت على بقاع مختلفة، ويقال: عشرة واحدة، وإن اشتملت على عشرة آحاد، وكذلك يقال: إنسان واحد، وإن اشتمل على أعضاء مختلفة؟ كذلك هاهنا يجوز أن يقال: ذات واحدة ثلاثة أقانيم، قيل له: هذا لا يصح، لأنا نعني بقولنا: دار واحدة، البقاع المختلفة، وكذلك في البلدة والإنسان، وكذلك العشرة اسم لعشرة آحاد بمجموعها، | [١٩أ] لأنه شيء آخر غيره. ألا ترى أنه لا يسمّى كل محلّة بلدًا وكل عضو من أعضاء الإنسان إنسانًا؟ وليس كذلك ما ذكرتم، لأنكم تقولون أن أقنوم الأب ذات البارئ، وأقنوم الابن كلامه، وأقنوم روح القدس حياته، وتقولون لذات البارئ وحده أنه إلاه، فلا يكون ذلك مشبهًا لما أوردتموه.

فإن قيل: روي عن عيسى عليه السلام أنه قال: إني ذاهب إلى أبي، والأنبياء لا يجوز أن لا يعرفوا ربّهم. فإذا قال ذلك دلّ على أنه علم أنه ابنه، قيل له: هذه الرواية غير مشهورة عن عيسى عليه السلام، فلا نقبلها. والذي يبيّن الضعف فيها أنه روي أنه قال: إني ذاهب إلى أبي وأبيكم، وأجمعنا على أنهم لم يكونوا أبناء لله تعالى، ثم تُحمل هذه الرواية إن ثبتت على أن معناها: إني ذاهب إلى أبي، أي إلى منعمي وخالقي. ونظير هذا قول إبراهيم عليه السلام: ﴿إِنِّي ذَاهِبٌ إِلَى رَبِّي سَيَهْدِينِ﴾[٢٣]. وتأويل آخر، وهو أن يكون المراد: إني ذاهب

٢ أن] وان ٥ وهذا] وهذه ٦ الثلاثة] الثلث ١٠ بكونه] يكون ١٦ بمجموعها] بجموعها

[٢٣] سورة الصافات (٣٧): ٩٩

إلى أبي، أي أشبه أبي من حيث أني خُلقت بلا أب مثله، كما قال الله تعالى ﴿إِنَّ مَثَلَ عِيسَى عِندَ اللهِ كَمَثَلِ آدَمَ خَلَقَهُ مِن تُرَابٍ﴾[٢٤]، وكما يقال: فلان يذهب إلى أبيه خلقًا وخلقًا.

فإن قيل: أليس يجوز أن يقال: إبراهيم خليل الله ومحمد حبيب الله؟ وكذلك [يجب] أن يجوز أن يقال: عيسى ابن الله، قيل له: الخليل مشتقّ من أحد معنيين، إما أن يكون اشتقاقه من الخَلّة، وهو الفقر، فمعنى خليل الله على هذا الفقير إلى الله والمبتغي رضوانه، وإما أن يشتقّ من التخلّل في السرّ، وهو الدخول والتوسط في السرّ، فمعنى خليل الله على هذا | أنه العالم بوحي الله. وأيّ ذلك كان يجوز استعماله في حقّ الله تعالى وإبراهيم. [٩١ب] فأما الابن فهو اسم لمن يولد على فراشه، والله تعالى لا فراش له يولد عليه، فلا يجوز إطلاقه. على أن هذا جاز في إبراهيم على سبيل المجاز، ولا يجوز أن يقاس على المجاز.

فإن قيل: نحن نقول: ابن الله، على معنى الإكرام والتعظيم، كما يقول القائل للأجنبي: هذا ابني وولدي على وجه التعظيم، قيل له: قولهم للأجنبي: هذا ولدي، على وجه التعظيم مجاز، فلا يقاس عليه. ألا ترى أنه لا يجوز أن يقال: هذا جدّي وهذا خالي، على وجه التعظيم؟

فإن قيل: ما فسّرتموه بمعنى الخليل هو المفتقر إلى الله تعالى والطالب لرضاه، وهذا المعنى لا يختصّ بإبراهيم صلى الله عليه، بل يشاركه كل واحد من الناس في ذلك، فلا وجه لتخصيصه، قيل له: هذا صار علمًا لإبراهيم عليه السلام، فلا يجوز أن يطلق على غيره أنه خليل الله، كما يقال لموسى: كليم الله، وإن أوحى الله إلى غيره. وكذلك لا يقال لغير نبيّنا: حبيب الله، لأنه صار علمًا له، وهو مجاز في الأصل.

فصل في الكلام على من يقول بالاتّحاد

اعلم أن النصارى افترقت إلى ثلاث فرق. قال بعضهم أن القديم تعالى حالّ في عيسى عليه السلام، وقال بعضهم أن القديم تعالى وعيسى صارا شيئًا واحدًا، وهم اليعقوبية، وقال بعضهم أن مشيئتهما واحدة وهم النسطورية، فلا بدّ لنا من إبطال كل فرقة منهم. والدليل على

٤ وكذلك] + ان ٥ ابن] بن ٦ هذا] انه العالم (مشطوب) ١٦ علمًا] عالما ٢١ اليعقوبية] النصطورية، والتصحيح عن [تعليق] شرح الأصول الخمسة لمانقديم، ص 292 | بعضهم^2] + في ٢٢ النسطورية] اليعقوبية، والتصحيح عن [تعليق] شرح الأصول الخمسة لمانقديم، ص 292

[٢٤] سورة آل عمران (٣): ٥٩

[٩٢أ] بطلان قول الأولين أن الحلول يتبع | الحدوث، حتى إنما جاز عليه الحلول في تلك الحالة إذا كان مما يحلّ. وما لا يجوز عليه الحدوث لا يجوز عليه الحلول. ألا ترى أن العرض في حال الحدوث جاز عليه الحلول؟ فجاز عليه الحلول إذا كان مما يحلّ، وفي حال البقاء لما [لم] يجز عليه الحدوث لم يجز عليه الحلول، والله تعالى لا يجوز عليه الحدوث، فيجب أن يكون الحلول محالًا عليه سبحانه.

فإن قيل: العرض في حال البقاء إنما لم يجز عليه الحلول، لأنه حالّ، ويستحيل حلول الحالّ، بخلاف القديم تعالى، فإنه غير حالّ فجاز أن يحلّ، قيل له: الشيء لا يمنع من مثله، والحلول كيفية في الوجود، فلا يمنع من حصول مثلها. ألا ترى أن العلم بالشيء لا يمنع من علم آخر به لما كان مثله له؟

دليل [آخر]، وهو أنه لو كان حالًّا لوجب أن يحلّ على سبيل الوجوب أو على سبيل الجواز. وبطل الأول، لأنه لو كان كذلك لوجب أن يحلّ في جميع الأوقات. وهذا يقتضي قدم المحلّ. وبطل أن يكون على وجه الجواز، لأنه لو كان كذلك لافتقر إلى معنى، والكلام في حلول ذلك المعنى كالكلام في حلوله، فيفتقر إلى معنى آخر، وهذا يؤدّي إلى ما لا نهاية له من المعاني.

دليل [آخر]، وهو أنه لو كان حالًّا لكان يبطل ببطلان [محلّه] كالعرض، والقديم تعالى لا يجوز عليه البطلان. فإن قيل: ما أنكرتم أن العرض إنما يبطل ببطلان محلّه، لأنه يحتاج إلى المحلّ، والقديم تعالى لا يحتاج إلى المحلّ، فينبغي [أن لا يعدم] وإن عدم المحلّ؟ قيل له:
[٩٢ب] متى جوّزتم الحلول عليه يلزمكم أن تجوّزوا العدم | عليه، لأن هذا هو حكم الحال في الشاهد، وهو المعقول من الحلول.

دليل آخر، وهو أنه لو كان حالًّا لم يخل إما أن يكون لذاته أو لصفة ذاته، وأيّ ذلك كان اقتضى كون المحلّ قديمًا لوجوب الحلول لم يزل.

دليل آخر، وهو أنه لو كان حالًّا لم يخل إما أن يكون حالًّا في جميع أجزاء عيسى عليه السلام أو حالًّا في جزء منه. فإن قيل: في جزء منه، وجب أن يوجب الحكم لذلك الجزء وأن يختصّ ذلك الجزء بمعنى إلاهية دون جميع أجزائه عليه السلام. وإن قال: يحلّ جميع أجزائه، فهو يؤدّي إلى جواز التبعيض والتجزّؤ على الله تعالى.

---

٣ الحلول[1]] الحدوث ٨ كيفية] كيفيته | ترى] + بالشيء (مشطوب)

دليل آخر، وهو أنه لو جاز أن يقال أن حلول القديم تعالى في عيسى عليه السلام يوجب كونه قديمًا لجاز أن يقال أن كونه محلًّا له يوجب الحدوث، إذ ليس أحدهما أولى من الآخر. وهذا يقتضي خروج القديم تعالى عن كونه قديمًا وقلب الجنس.

دليل آخر، وهو أنه لو كان حالًّا لم يخل إما أن يُخرج المسيح عليه السلام عن حيّز الأجسام أو لا يخرجه منه. فإن قال بأنه يخرجه منه، فقد أجاز قلب الجنس وتغيّر صفة الذات، وهذا محال. وإن قال: لا يخرجه منه، فيجب أن يجوّز أن يحلّ في جميع الأجسام ولا يخرجها عن حيّزها. فإن قيل: فجوّزوا أن يكون القديم تعالى مجاورًا لعيسى عليه السلام وإن لم تجوّزوا الحلول، قيل له: المجاورة من صفة الجواهر والمتحيّزات، والقديم ليس بمتحيّز، ولأنه لو جاز أن يكون مجاورًا لعيسى عليه السلام لجاز أن يكون مجاورًا لغيره من الأجسام.

| والدليل على بطلان قول مَن قال أنهما شيئان صارا شيئًا واحدًا أن القديم تعالى لا أول [٩٣أ] لوجوده، وعيسى محدَث ولوجوده أول. و[لو] صارا شيئًا واحدًا لكان ذلك الشيء مختصًّا بصفة أنه لوجوده أول ولا أول لوجوده. وهذا يستحيل، كما يستحيل أن يكون الشيء الواحد معدومًا موجودًا.

دليل آخر، وهو أنه لو جاز أن يصير الشيئان شيئًا واحدًا لجاز أن يصير الشيء الواحد شيئين. وإذا استحال في الله تعالى أن يصير إلهين استحال أن يصير هو تعالى وعيسى شيئًا واحدًا. ووجه آخر، وهو أنه لو جاز أن يصير الشيئان شيئًا واحدًا لم يخل إما أن يكون ذلك بالفاعل أو لمعنى. ولا يجوز أن يقال أنه بالفاعل، لأن القديم تعالى لا يجوز أن يصير مع عيسى شيئًا واحدًا بالفاعل، لأن القديم وصفاته لا تكون بالفاعل. ولو كان بالمعنى فذلك المعنى كان يجوز أن يصير أشياءَ، فما صار شيئًا واحدًا إلّا لمعنًى، والكلام فيه كالكلام في هذا، فيؤدّي إلى ما لا نهاية له.

والدليل على أنه لا يجوز أن تكون مشيئتهما واحدة أن من حقّ الحيّين أن يجوز أن يريد أحدهما غير ما يريده الآخر، وهذا معلوم في الشاهد. ولو كانت مشيئتهما [واحدة] لم يستقم. وجه آخر، وهو أنه لو جاز أن تكون مشيئتهما واحدة لجاز أن يكون علمهما وقدرتهما واحدة، فيؤدّي ذلك إلى مقدور واحد بين قادرين، وذلك لا يجوز.

دليل آخر، وهو أن هذه المشيئة لا تخلو إما أن تكون حالّة في ذات البارئ تعالى أو في | ذات المسيح عليه السلام أو لا تحلّ واحدًا منهما. وبطل الأول، لأنه ليس بمحلّ للمعاني [٩٣ب]

---

٢ يوجب[2]] توجب ٥ قال] قيل ١٥ شيئين] لشيئن ١٩ يصير] بصيرا | فما] فلم ٢٠ إلى] + هذا (مشطوب)
٢١ أن[3]] يكون (مشطوب) ٢٣ تكون] يكون ٢٥ تخلو] بخلوا

ولأن ما وجد فيه لا يوجب الحكم لعيسى. وبطل الثاني، لأن ما وجد في عيسى لا يوجب الحكم للقديم تعالى. وبطل الثالث، لأنه إذا كان موجودًا لا في محلّ لم يكن له اختصاص ببعض الأشياء دون بعض، فليس بأن يوجب الحكم للمسيح أولى من أن يوجبه لغيره، فيثبت بهذه الجملة بطلان قول الجميع.

شبهة لهم:

قالوا: إنه عليه السلام كان يختصّ بأشياء لا يجوز أن يقدر عليها إلّا الله تعالى من إحياء الموتى وإبراء الأكمه والأبرص، فدلّ ذلك على أنه كان فيه شعبة الإلاهية، قيل لهم: هذه الأشياء لم تكن من فعله عليه السلام، وإنما كانت من فعل الله تعالى بسبب دعائه عند وجود المصلحة. وهذا كقلب العصا حيةً وفلق البحر، وكتسبيح الحصى وحنين الجذع وكلام الذئب بدعاء نبيّنا صلى الله عليه وعلى أهله، وكان الجميع من فعل الله تعالى. وهكذا حال جميع المعجزات التي ظهرت على الأنبياء صلوات الله عليهم أجمعين.

٣ يوجبه] يوجب ٨ كانت] + وانّها | بسبب] لسبب

باب الردّ على البراهمة والكلام في النبوات

اعلم أن البراهمة قوم منتسبون إلى رجل يقال له إبراهيم، ومبنى أمرهم على العقل، فكل ما يوجبه العقل يستوجبونه، وكل ما يحظره العقل يحرمونه، وكل ما يحسنه العقل يستحسنونه، وكل مَن أخبرهم بجواز شيء يحظره العقل فإنهم يكذّبونه. والكلام معهم من وجهين، أحدهما أن يُدلّ على جواز بعثة الرسل، والثاني أن يُتكلم في معرفة الطريق | التي [٩٤أ] يعرف بها الرسول.

أما الكلام في جواز بعثة الرسل، فهو مبني على أن مِن الأفعال ما يدعو المكلَّف إلى أفعال أخرى، ومنها ما يصرفه عن أفعال أخرى. والدليل على ذلك أن كل مَن دبّر في أمر نفسه وأولاده وأجزائه فإنه يعرف هذا القدر من أحوالهم ولا يخفى عليه. ألّا ترى أن الإنسان متى كان مشغولًا بفعل وحضر هناك ما يزيد فضل فعله كان داعيًا إلى تسديده وإحكامه وإحسانه، وكذلك عمل آخر مع اشتغاله بغيره يحرّضه على إسراع ذلك العمل؟ وإذا كان الأمر كذلك يجب على المكلِّف الحكيم إذا علم من الأفعال ما يدعو المكلَّف إلى الواجبات أو يصرفه عن المقبحات العقلية أن يعرّفه ذلك، لأنه لو لم يعرّفه لدلّ على أنه غير مريد لذلك الفعل وأنه كالمانع.

والدليل على صحة ما ذكرناه ما قاله الشيخ أبو علي أن مَن أراد أن يضيّف غيره وعلم أنه إن بعث إليه ولده فإنه يحضر ضيافته، وإن بعث إليه عبده لا يحضر ضيافته، ولا ضرر عليه في أن يبعث ابنه، ثم لا يبعث ابنه، [بل] يبعث عبده إليه، دلّ ذلك على أنه غير مريد حضور ضيافته.

وجه آخر في ذلك [ذكره] الشيخ أبو هاشم، وهو أنه لا فرق بين أن يمنع الغير من نفس الفعل ومن أن يمنعه عما به يتوصل إلى ذلك الفعل في أن يدلّ على أنه غير مريد منه ذلك الفعل. ألّا ترى أنه لا فرق بين أن يدعو الإنسان إلى داره، ثم لا يعرّفه طريق داره، وبين أن يحضره، ثم يشدّ يده إلى عنقه كي لا يأكل؟ فإنه يدلّ على أنه ليس بمريد لأكله.

---

٣ يحظره] بحضره ٥ أن[1]] إضافة فوق السطر ٧ يدعو] بدعوا ٨ عن] على ١٠ فضل] مثل | تسديده] نشيده
١١ إسراع] اسرع ١٢ يدعو] بدعوا ٢٠ أن[2]] باب | يدلّ] بدل ٢١ يدعو] بدعوا ٢٢ فإنه] في انه

[٩٤ب] وجه آخر| ذكره القاضي رحمه الله، وهو أن منع اللطف يدلّ على نقض غرضه، لأنه إذا كان مريدًا بالتكليف إيصال النفع إلى المكلَّف، وعلم أنه إذا فعل به فعلًا دعاه ذلك إلى مباشرة ما يجترّ النفع إلى نفسه، وفعل ذلك لا يقدح في التكليف، ثم لم يفعل، دلّ ذلك على نقض غرضه وأنه غير مريد إيصال النفع إليه. إذا ثبت بمجموع ما ذكرناه أن فعل اللطف واجب على الله تعالى، وبعثة الرسل وتعريف الشرائع لطف، فيجب على الله تعالى أن يبعث الأنبياء عليهم السلام.

وجه آخر، وهو أن الداعي الذي يدعو المكلِّف إلى التكليف يدعوه إلى فعل ما به يتمكن من أداء ما كلّف، واللطف جملة ما به يتمكّن من أداء ما كلّف.

قال القاضي رحمه الله: نحن إن لم نقل أن اللطف واجب، فإنه لا يضرّنا في هذه المسألة ويحسن به. وإن لم يكن واجبًا، فلا أقلّ من أن يكون حسنًا، وحسن الشيء يدعو إلى فعله، فليس للبراهمة أن لا يقضوا ببعثة الأنبياء عليهم السلام. ثم اللطف على أضرب ثلاثة، قد يكون فعلًا لله تعالى وهو المكلِّف، وقد يكون فعلًا للمكلَّف، وقد يكون فعلًا لغيره تعالى وغير المكلَّف. أما ما يكون من فعل الله سبحانه وتعالى فنحو أن يمكّنه من الفعل ويعرّفه ذلك أو يمكّنه من معرفته ويزيح علّته في ذلك. وأما ما كان من فعل المكلَّف فيجب على الله تعالى أن يعرّفه ذلك ويوجبه عليه، نحو الصلاة والزكاة والحج وغير ذلك. وأما ما
[٩٥أ] كان من فعل غير المكلَّف فإنه على ضربين، إذا كان القديم تعالى قد علم | أنه يفعل ذلك الفعل، فإنه يحسن التكليف الذي يكون ذلك الفعل لطفًا فيه. وإن علم أنه لا يفعله، فإنه لا يحسن تكليفه.

ثم الطريق إلى معرفة الرسول لا يخلو إما أن يكون اضطرارًا أو استدلالًا. وبطل الأول، لأن العقلاء مختلفون في ذلك، فلم يبق إلّا الاستدلال. والدليل على ضربين، إما أن يكون عقليًا أو سمعيًا. وبطل أن يكون عقليًا، لأن العقل لا طريق له إلى معرفة هذه الصلوات على هذه الوجوه وإلى [معرفة] الصيام والزكوات، فلم يبق إلّا السمع. وما يتعلق به السمع إما أن يكون بالخطاب، نحو أن يخاطب الله تعالى الواحد منا، أو بأن يظهر المعجز على يدي مَن يدّعي النبوة ناقضًا للعادة مع بقاء التكليف.

---

٧ يدعو] بدعوا ١٠ يدعو] بدعوا ١٩ يخلو] بخلوا ٢٢ وإلى] وعلى

فصل

فأما طريق معرفة الرسول، فضربان على ما ذكرناهما، أحدهما الخطاب، والثاني أن يفعل فعلًا عقيب دعواه يُعرف به صدقه. فالأول نحو أن يخاطب الأمير رعاياه، فيقول: إن فلانًا هذا رسولي إليكم فأطيعوه. والثاني نحو أن يقول مدّعي الرسالة: إني رسول فلان الأمير، وعلامة رسالتي أن يناولني الأمير خاتمه، فيعطيه الأمير خاتمه عقيب دعواه، يدلّ على أنه رسوله، فيلزم الناس الائتمار بأمره.

قال السيد الإمام رضي الله عنه: إذا ثبت ذلك فالله تعالى مخيَّر. إن شاء قال: هذا رسولي، لمن أراد، وإن شاء أقام الدلالة بالفعل على أن هذا رسوله. قال: بل إظهار ذلك بالفعل أَوْلى، لأن في القول يحتاج إلى إظهار معجزتين، إحداهما تدل على أن هذا خطابه، | [٩٥ب] والثانية تدل على أنه هذا هو ذلك الشخص الذي أراده. وإذا أقام المعجزة الواحدة على صدق دعوى مَن أرسله فقد كفى، فكان هذا أَوْلى.

فإن قيل: أنتم شبّهتم ذلك بالأمير، وفي حقّ الأمير لا يفترق الحال بين أن يكون الفعل نادرًا أو معتادًا في أنه يدل على صدق الرسول، وكذلك هاهنا يجب أن يكون الحال كذلك وأن لا يختصّ بالنادر، قيل له: المعنى المعتاد وإن كان يدلّ في حقّ الأمير فلا شكّ أن النادر أقوى في باب الدلالة، فهذا يوجب قوةً في الدلالة على النبوة، لا نقصًا فيها.

جواب آخر، وهو أن في حقّ الأمير النادر كالمعتاد، لأن قصده معلوم ضرورةً، فيعلم في الحالتين أنه قصد تصديقه. ولا يصح ذلك في حقّ الله تعالى، لأنه لا يعلم قصده اضطرارًا، ولا يعلم ذلك إلّا بالدليل، وما لم يكن الفعل نادرًا ناقضًا للعادة لا يدلّ، فلذلك فرقنا.

فإن قيل: إن هذا الفرق يعود على الأصل الذي رتّبتم الكلام عليه بالإبطال، لأنكم جعلتم الدلالة في حقّ الأمير قصده وفي حقّ الله تعالى فعله، فلا يتساويان، إذًا فلا يستقيم الاستشهاد بالأمير، قيل له: في حقّ الأمير الدليل على أنه أرسله فعله الذي اختصّ به، وإنما يعرف أنه إنما قصد به إلى تصديقه بذلك الفعل بالاضطرار، وفي حقّ الله تعالى إذا كان الفعل ناقضًا العادة نعلم أنه فعل الله تعالى وبأن يظهر عقيب الدعوى نعلم اختصاصه به، فاستوى | فعل الله تعالى مع ما يفعله في الدلالة. [٩٦أ]

فإن قيل: يجوز أن يكون الشيء موضوعًا لأمر، ثم يفعله الله تعالى بخلاف موضوعه، كما أن موضوع العموم هو الشمول، ومع ذلك فإن الله تعالى يستعمله في الخصوص في بعض

---

٦ فيلزم] يلزم ١٠ المعجزة] المعجز ١٤ وإن] + قال (مشطوب) ٢٢ وفي] الى قصده في

المواضع، فكذلك يجوز أن يكون المعجز موضوعًا لدلالة التصديق، ثم يفعله الله تعالى بخلاف ذلك، قيل له: ولا سواء، لأن العموم لا يرد من الله تعالى بمعنى الخصوص إلّا ويكون الدليل المخصّص العقلي أو السمعي مقترنًا به، فيعلم بذلك الدليل أن الله تعالى أراد به الخصوص. وهاهنا لو أظهر المعجز على يدي كاذب لم يكن لنا دلالةً بها نعلم صدق المدّعي للنبوة، فيكون قبيحًا.

فإن قيل: فجوّزوا أن يظهره الله تعالى على يدي كاذب مع قيام دلالة التكذيب، كما يجوز أن يرد العموم بمعنى الخصوص مقترنًا بدلالة التخصيص، قيل له: لا يجوز ذلك هاهنا وإن جاز في العموم لمعنى، وهو أن السامع لا يسبق إلى قلبه الشمول والاستغراق في أول وهلةٍ يسمع العموم إلّا إذا سكت عن نحو الكلام، لجواز أن يتبعه باستثناء أو تخصيص أو شرط. وليس كذلك في إظهار المعجزة على يدي الكاذبين، فإنه سبق إلى وهمه في أول وهلةٍ صدق مَن أظهر ذلك على يديه فيؤدّي ذلك إلى ضرب من التلبيس، والتلبيس قبيحٌ لا يجوز على الله تعالى.

واحتجّت البراهمة بما قد ثبت أن ما لا يقتضيه العقل يكون قبيحًا، والصلاة والصيام مما لا يقتضيه العقل، بل يقبّحه لتعرّيه عن النفع العاجل ودفع الضرر العاجل مع كونه مشقّةً، قيل [٩٦ب] له: إن المشقّة لا تقبح لعينها، | ولكن قبحت لتعرّيها عن جلب النفع ودفع الضرر. ألا ترى أنه يحسن من الإنسان ركوب البحار المهلكة والقفار المتلفة لمنفعة موهومة في الثاني؟ وكذلك يحسن من أحدنا شرب الأدوية الكريهة لمنفعة موهومة في الثاني، والصلاة والصيام كانت قبيحة قبل ورود الشرع لأنا لا نعلم منافعها، فإذا علمنا منافعها بورود الشرع صارت حسنة، بل هذه الأشياء أَوْلى من السفر وشرب الأدوية، لأن ثمّ المنفعة منقطعة متعذرة موهومة. وهاهنا المنفعة دائمة غير متناهية معلومة قطعًا، فإذا حسن هناك فلأن يحسن هاهنا أولى.

فإن قيل: إذا جاز ورود الشرع بما يحظر العقل، وهو الصلاة والصيام، جاز ورود الشرع بالظلم والكذب مع أن العقل يحقرهما، قيل له: لا سواء، لأن الظلم والكذب حرامان لعينهما، فلا يجوز أن يتغيرا عن هذه الحالة. وأما الصلاة والصوم، ما قبحا لعينهما، بل لتعرّيهما عن المنفعة، فإذا عرفت المنفعة فيهما وجب حسنها، على أن جنس الظلم، وهو الضرر الواقع بالغير، قد يحسن في بعض المواضع والأحوال. وهذا إذا كان مستحقًّا بأن يكون على سبيل المكافاة والمجازاة.

---

٦ يظهره] يطهر ١٤ عن] إضافة فوق السطر ١٨ لأنا] انا ٢٠ فلأن] فالان ٢١ فإن] قد | جاز[1]] جا | جاز[2]] جا ٢٤ الواقع] والواقع

فصل

اعلم أن بعثة الرسل لا تخلو إما أن تكون واجبة أو قبيحة، ولا واسطة بينهما، فإن كان يتعلق بها مصالح العباد كانت واجبة، وإن كانت المصلحة تتعلق بالسماع من الرسول فالواجب إرساله، وإن كانت المصلحة متعلقة بالسماع من غيره فالواجب | أن لا يرسله، لأنه [٩٧أ] يقبح ذلك، وإن كانت المصلحة في كلا الأمرين سواءً يكون واجبًا، لأنه [عند] ذلك لو لم يرسله الله تعالى إليهم لاحتاجوا إلى تكليف زائد في معرفة نبوته وإلى أن يتعلموا مع ذلك من غير الرسول، فيحتاجوا أن يستدلوا لذلك. والتكليف الزائد بمجرّد الثواب لا يحسن، فعند استواء الحالتين في ذلك فالأولى أن يقال أن إرسال النبيّ يكون واجبًا.

فإن قيل: فلو كانت المصلحة متعلقة ببعثة الرسل لكانت واجبة في جميع الأوقات ولكان لا يختلف الحال في ذلك في وقت دون وقت، قيل له: لا يمتنع أن تكون المصلحة متعلقة بها في وقت دون وقت وأن تتعلق مصالح بعض المكلَّفين بالسماع عن رسول الله، ومصالح البعض بأن يسمعوا عن غيره ممن قد سمع عنه، كما أن مصلحة المريض تختلف، فتارةً تتعلق بالفصد والحجامة، وتارةً تتعلق بالدواء المسهل، وتارةً تتعلق بالدواء القابض، كذلك هاهنا.

فإن قيل: لو كانت المصلحة متعلقة بأداء الصلاة وما ضارعها من العبادات لكانت تتعلق بها في جميع الأوقات، فكانت لا تتوقف بوقت مخصوص ولا بعدد معدود، قيل له: لا يمتنع أن تتعلق المصالح بفعلها في وقت دون وقت وبقدر دون قدر وبعدد دون عدد، كما ذكرنا في المريض وشرب الدواء والفصد والحجامة.

| فإن قيل: إذا قلتم في الواجبات أنها وجبت لمصالح، فما عذركم في النوافل التي ندبتم إليها [٩٧ب] ورغّبتم فيها؟ قيل له: جهة تعلّق المصلحة بها أنها تسهّل طريق الواجبات على المكلَّفين، وهذا غير ممتنع. ألا ترى أن مَن سار في كل يوم نصف فرسخ أو فرسخًا واحدًا فإنه إذا اضطر إلى السفر كان أقدر على مسيره في الأسفار ممن لم يتعوّد ذلك، فكذلك هاهنا، من أدّى النوافل مع الواجبات كانت الواجبات عليه أسهل ممن لا يؤدّي إلّا الفرائض.

فإن قيل: لو كانت مسهلة للواجبات لكانت داعية إلى فعلها. ولو كانت داعية إليها لكانت واجبة كوجوبها، قيل له: لا يمتنع أن تكون مسهلة ولا تكون داعية إليها، كما أن الطبيب، إذا

---

٢ لا تخلو] هي ٣ واجبة] قبيحةً ٦ مع] من ٧ لذلك] بذلك | فعند] فاما ١١ تتعلق] يتعلق ١٢ بأن] فان عن] ان | سمع] سمع ١٤ لكانت] لكان ١٦ دون[2]] + وقت (مشطوب) ١٨ ندبتم] بدبتم ٢١ أقدر] قدر ٢٣ داعية[1]] + اليها (مشطوب)

بيّن منفعة الأدوية للمريض، فإنه لا يدعوه ذلك إلى شربها، ولكنه يسهّل عليه شربها، وكما أن من اعتاد السفر، إذا احتاج إلى سفر، فإن اعتياده ذلك لا يدعوه إليها، ولكنه يسهّل عليه ذلك.

فإن قيل: إنّ فعل هذه المناسك لا منفعة فيها، مثل الطواف حول البيت والسعي بين الصفا والمروة والرمي، وإن هذه الأشياء نظير أفعال المجانين، فمن أتى بها يكون كاذبًا، قيل له: إنها إنما تقبح إذا عريت عن المنفعة وعن عوض مثلها. ألا ترى أن دوران الإنسان | [٩٨أ] حول داره ليعلم أخراب هي أم عامرة [حسن]؟ وكذلك إذا فرّ من عدوّه فعدا، كان ذلك حسنًا ولا يكون قبيحًا. على أنه قد قيل: إن في الرمي إظهار معجزة إبراهيم عليه السلام فكان حسنًا، وبيانه أنه يرمي كل شخص بسبعين حصاة، ثم لا تتملّأ تلك الجبال مع أنه لا يوجد منها صخرة واحدة. وأما السعي بين الصفا والمروة فقد قيل: إن الكفّار كانوا قد طمعوا في أصحاب الرسول صلى الله عليه لضعفهم، وقالوا: قد أثّر فيهم حمّى يثرب، وأمر النبي صلى الله عليه أهله بذلك ليعلموا أن ذلك على غير ما كانوا ظنوا. وعلى هذا نبّه النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم في ذلك اليوم بقوله: رحم الله امرأً أظهر من نفسه جلدًا. ولهذا أمرهم بالمصارعة.

فصل

فإن قيل: كيف تدلّ المعجزة على النبوة، وكيف يصح الاستدلال بها مع كثرة مخارق الكاذبين وحيل المشعوذين، وأيّ فرق بين المعجز والمشعوذ؟ قيل له: الفرق بين المعجزة والشعوذة كثير، ومن جملة ذلك أن المشعوذ يفعل ما يختاره، لا ما يختار عليه، والنبيّ رضي الله عنه يفعل ما يختار عليه، لا ما يختاره. وقد اعتُرِض على هذا الفرق. والدليل من أوجه ثلاثة، أحدها أن المعجزة ما يتضمن نقض العادة عقيب الدعوى، فإذا وجد ذلك كان معجزة اختارها القوم أو لم يختاروها، والثاني أن الكفّار طلبوا من الرسول صلى الله عليه وأهله أشياء لم يفعلها الله، منها قوله ﴿يَسْأَلُكَ أَهْلُ الْكِتَابِ أَن تُنَزِّلَ عَلَيْهِمْ كِتَابًا مِنَ السَّمَاءِ فَقَدْ سَأَلُوا مُوسَى أَكْبَرَ مِن ذَلِكَ فَقَالُوا أَرِنَا اللهَ جَهْرَةً﴾[٢٥]، ومنها قوله | [٩٨ب] ﴿لَن نُؤْمِنَ لَكَ حَتَّى تَفْجُرَ

٢ السفر] مكرر في الأصل ٧ فعدا] فعدى ١٢ عليه] + هو | ظنوا] فلتوا ١٣ أظهر] ظهر ١٦ قيل] كان، مع تصحيح فوق السطر ١٨ كثير] كثيره ٢٣ قوله] + يسالك اهل الكتاب ان تنزل عليهم كتابًا من السماء (مشطوب)

[٢٥] سورة النساء (٤): ١٥٣

لَنَا مِنَ الْأَرْضِ يَنْبُوعًا﴾[٢٦]، الآية. ولم يدلّ ذلك على [أن] الله تعالى إن لو فعل ذلك لم يكن نقضًا للعادة ولم يكن معجزًا، ومع هذا لم يفعله تعالى. والثالث أن الناس يسألون ما تتعلق به مفاسدهم والله تعالى لا يفعل ما فيه مفسدة.

والفرق الثاني بين المخرقة والمعجزة ما ذكره أصحابنا أن المعجزة تكون من جنس ما يكون أظهر في ذلك الزمان ويقصد بها أعلمهم، والمخرقة تكون أخفى الأشياء وأضعفها، وإنما يقصد بها الجهّال من الناس دون العلماء. ألا ترى أن في زمن موسى عليه السلام لَما كان السحر غالبًا كانت معجزته من جنس ذلك مبطلًا له، وكان القصد بذلك أعلمهم، ولَما كانت الفصاحة والبلاغة غالبة في زمان نبيّنا صلى الله عليه وأهله كانت أعظم معجزته من جنسها مبطلًا له وكان القصد بذلك أعلمهم وأفصحهم؟

والفرق الثالث أن المعجزة ما لا يُظفَر ولا يعثر على حيلة فيها على مرّ الأيام والدهور، والأعوام والشهور، والمخرقة ما لا تنكتم حيلتها على ما مضى الأيام والدهور وانقضاء الساعات والشهور. ألا ترى كيف لم يعثر على حيلة في قلب العصى حيّة وإحياء الموتى وحنين الجذع وتسبيح الحصى وإقبال الشجرة وإدبارها من حين ظهورها إلى يومنا هذا؟

والفرق الرابع أن المعجزة ما لا يقرّ مَن تظهر على يديه ببطلانها وإمحاقها، والمخرقة | قد [٩٩أ] يعترف المشعوذ بكونها مخرقة باطلة وتتعلم منه.

حكى السيد أبو القاسم عن السيد الإمام رضي الله عنه أنه قال: كنت أمشي على باب مسجد الجامع بالكوفة فرأيت عليه مشعوذًا يذبح طيرًا، ثم يري الناس أنه يطير. فقلتُ له: ادفعه إليّ حتى أذبحه، ثم طيِّره، فقال: إذا فعلتُ ذلك احتجتَ إلى أن تسجد لي، فاعترف أن ذلك مخرقة. وقد رُوي عن بعض كبار السادة أنه يسمع مشعوذًا يقول: هذا ريح، ولكنه مليح.

والفرق الخامس أن المخرقة لا تتعدّى عن الأكوان والاعتمادات، والمعجزة بخلافه. قال القاضي رحمه الله: ثم إن سلّم مسلم أن النبيّ صلى الله عليه وعلى آله وسلم كان يفعل ذلك بحيلة فإنه قد اختصّ بتلك الحيلة على وجهٍ لم يشاركه غيره في ذلك، فيكون معجزةً له دالّةً على صدقه. وكذلك الحال في معجزات سائر الأنبياء عليهم السلام. على أنا نقول لهم: ما قولكم في هذه الحيل؟ هل تتعلق بجميع الأشياء حتى تفعل بها جميعًا أم تتعلق ببعضها دون

---

١ تعالى] + على | لو فعل] لم نفعل ٤ ما[1]...المعجزة] مكرر في الأصل ١١ تنكتم] سكلم ١٤ المعجزة] المعجز ٢٥ ببعضها] بعضها

---

[٢٦] سورة الإسراء (١٧): ٩٠

بعض؟ فإن قيل: تتعلق بجميع الأشياء فقد أحال فيما قال، لأنا نعلم أنه لا يمكن إزالة الجبال عن مرساها، ولا إزالة النجوم عن مركزها ومأواها، ولا إحداث السماوات والأرض وخلق النفس بالحيلة. وإذا ثبت أنها لا تتعلق بجميع الأشياء وتتعلق ببعضها ظهر الفرق بين المعجزة والمخرقة. على أن المخالفين في هذه المسألة يشهدون معنا بوجود الصانع. ومتى قالوا بأن مثل هذه الأشياء يجوز أن تحصل بالحيلة فهذا يؤدّي إلى سدّ باب معرفة الصانع، لأنا | [٩٩ب] لا نتوصل إلى أن للعالم صانعًا إلا بوجود أفعال لا تدخل تحت مقدرة العباد، فإذا جوّز وجود هذه الأفعال مخرقةً واحتيالًا لم يمكن التوصّل إلى معرفة الله سبحانه وتعالى.

فصل

[فإن قيل:] وهل يقع الإعجاز بالقرآن؟ فجوابنا: نعم، وذلك مبني على أصل، وهو أن الإعجاز قد يقع بما هو من جنس مقدور [العباد] إيجاده، حيث [إن] وقوعه لا [يدخل] تحت مقدورهم. والدليل على ذلك أن الإعجاز إنما حصل بما لا يدخل تحت مقدور العباد لتعذّره على الناس وعلى مَن لا يدّعي النبوة، فإذا حصل مثل هذا التعذّر فيما يدخل جنسه تحت مقدور العباد، إذا كان واقعًا على وجهٍ مخصوصٍ، كان أَوْلى بأن تكون معجزة.

والدليل على أن القرآن معجزة مبني على أربعة أشياء، أحدها أن هذا القرآن من فلق في رسول الله صلى الله عليه وعلى آله ولم يسمع عن أحد غيره، والثاني أن النبيّ صلى الله عليه وعلى آله تحدّى العرب بمعارضته وقرعهم عليه، والثالث أنهم لم يعارضوه، والرابع أنهم لم يعارضوا لعجزهم عن المعارضة دون غيره.

أما الفصل الأول، فقد تواترت الأخبار بذلك كما تواترت بأن التوراة لم تسمع إلّا من موسى والإنجيلَ لم يسمع إلّا من عيسى والزبورَ [لم يسمع] إلّا من داود عليهم السلام وأشعار امرئ القيس وكتاب سيبويه و[كتاب] إقليدس لم تسمع إلّا من أصحابها وأربابها حتى أن مَن ناكر ذلك لا يكلم. كذلك مَن ناكر هذا فقد ناكر العيان وكذّب البرهان.

وأما الفصل الثاني فكذلك | [١٠٠أ] قد تواترت الأخبار أن النبيّ صلى الله عليه وعلى آله قد تحدّى العرب بمعارضته. يبيّن ذلك أن في القرآن آيات تدلّ على دعائهم إلى المعارضة كقوله

---

١ الأشياء] الاسا ٢ ولا إزالة] ولازالة ٣ أنها] انّه | تتعلق] يتعلق ٦ إلا] لا | مقدرة] مقدروه ١٠ إيجاده...تحت] ابحاد حسب وقوعه لا بحب ١١ حصل] + بما يدخل ١٣ أَوْلى] اول ٢٣ تحدّى] تحدّا | يبيّن] نتبّن

تعالى ﴿قُلْ فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِثْلِهِ﴾[٢٧] [وقوله] ﴿قُلْ فَأْتُوا بِعَشْرِ سُوَرٍ [مِثْلِهِ] مُفْتَرَيَاتٍ﴾[٢٨]. ولو لم يقع منه صلى الله عليه وعلى آله وسلم تحدٍّ لهم لقالوا له: متى فعلت ذلك، ومتى طالبتنا بالمعارضة؟

وأما الفصل الثالث، فلأنه لو كان له معارضة لنقلوها كما نقلوا الأصل. ألا ترى أن الأشعار والكتب التي عورضت نقلت المعارضة إلينا حسب نقل الأصل، كنقائض جرير والفرزدق. يدلّ على هذا أن دواعي الطائفتين تكون صادقة وهممهم تكون داعيةً إلى نقل المعارضة، لأن المسلمين يوردونه إظهارًا لفصاحة القرآن والكفّار يوردونه تبيينًا لترجيح ألفاظه على القرآن، فلما لم يوردوه دلّ على أنه لم يقع. على أنه لو جاز أن يعارض القرآن ولا ينقل إلينا لجاز أن يكون مع النبيّ صلى الله عليه وعلى آله نبيّ آخر ولم يبلغ خبره إلينا، ويجوز أن يكون مع امرئ القيس في زمانه شعراء كثيرة مثله في الفضل أو أفضل منه، ثم لم ينقل خبرهم إلينا. وهذا يؤدّي إلى أن لا تقع الثقة بشيء مما نقل إلينا.

وأما الفصل الرابع، وهو أنهم لم يعارضوا لعجزهم عنه، فالدليل عليه أن العاقل إذا حاول أمرًا وعلم أنه يمكنه تحصيل مراده بأسهل الطريقين وأخفّ الأمرين لا يعدل عنه إلى أشقّ الأمرين وأعسر الطريقين. | وهذا مقرر في العقول السليمة حتى أن مَن ينكره لا يعدّ عاقلًا. [١٠٠ب] فلما عدلت العرب إلى القتل دلّ ذلك على عجزهم عنه.

فإن قيل: ما أنكرتم أنهم إنما قاتلوا، لأنهم كانوا أهل القتال، لا أهل النظر والجدال، فاشتغلوا بما هو دأبهم؟ قيل له: إنهم، وإن لم يكونوا من أهل النظر والجدال في سائر الأشياء، فقد كانوا من أهل الجدال في الفصاحة والبلاغة. ولهذا كان يتحدّى بعضهم بعضًا في أشعارهم وخطبهم. على أن كونهم من غير أهله لا يمنع من العلم به. ألا ترى أن صبيًا لو تحدّى غيره بطفر جدول، ولم يقدر الآخر عليه، علم أن جوابه أن يفعل مثل فعله لا أن يقوم ويضربه؟

فإن قيل: ما أنكرتم أنهم إنما قدّموا القتال، لأنهم علموا أن فصل ما بين كلامه صلى الله عليه وعلى آله وسلم وبين كلامهم لا يعلم ضرورةً، وإنما يعلم نظرًا واستدلالًا، ويختلف الناس في ذلك، وحوّل أمرهم إلى القتال، فقدّموا ما كانوا يفعلونه آخرًا؟ قيل له: مثل هذا لا يمنع عن المعارضة. ألا ترى أن أميرًا لو أناخ عسكره إلى باب بلدة، وكتب إليهم رقعة وقال لهم:

---

٤ نقلوا] نقلوه ١٢ فالدليل] والدليل ١٤ مقرر] مقدر ١٧ بما] ما ٢٠ لا أن] لان

---

[٢٧] سورة يونس (١٠): ٣٨ | [٢٨] سورة هود (١١): ١٣

إن عارضتم هذه الرقعة بمثلها في الفصاحة والبلاغة، وإلّا سبيتُ ذراريكم وقتلت رجالكم، وعلموا أن معارضتهم إياه لا تعلم ضرورةً، فلا يمنعهم ذلك عن المعارضة؟ كذلك هاهنا. يدلّ على صحة هذا أنهم مع هذه الحالة كانوا يعزّون مَن يكثر الفصاحة فيما بينهم، وكانوا يظهرون البلاغة من أنفسهم في مقاماتهم وخطبهم.

[١٠١أ] | فإن قيل: ما أنكرتم أنهم إنما [لا] يتمكنون من المعارضة، لأن النبيّ صلى الله عليه وآله كان قد هذب القرآن بجهد جهيد، وأمد بعيد، وأراد منهم معارضته في الحال، فلم يتمكنوا منه إذ لم يمهلهم؟ قيل له: النبيّ صلى الله عليه وعلى آله وسلم كان بمكة عشر سنين يدعوهم إلى معارضة القرآن، فلم يأتوا به، ثم انتقل إلى المدينة وحاربهم بعد ذلك، فكان يمكنهم أن يأتوا به. يدلّ عليه أن النبيّ صلى الله عليه وعلى آله كان يحاربهم بها سنة ويحجّ أخرى، فكانوا يتمكنون منه ولم يفعلوا. يدلّ عليه أن النبيّ صلى الله عليه وعلى آله كان يجاريهم نهارًا فكان يمكنهم [أن] يعارضوه ليلًا. يدل عليه أن التحدّي والإعجاز كان يقع بثلاث آيات من القرآن، فكان ينبغي أن يعارضوا ذلك القدر. يدلّ على صحة هذا أن هذه الآيات كانت تنزل على حسب الاحتياج عند حدوث الحوادث، ولم يكن هذا دفعةً واحدةً، فدلّ على بطلان ما قالوا.

قال السيد الإمام رضي الله عنه: وقد قال بعض أصحابنا أنه لا يخلو إما أن يكون القرآن قد عُورض فلم ينقل إلينا وانكتم، أو تمكنوا من معارضته فلم يعارضوه، فإن لم يعارضوه مع تمكّنهم منه وشدّة دواعيهم كان ذلك أيضًا نقضًا للعادة، وإن لم يعارضوه للعجز فهو أيضًا نقض للعادة، فبطل ما قالوا من جميع الوجوه.

فصل

إن قيل: أخبرونا عما عجزت العرب، أعجزت عن نفس القرآن أو عن نظمه؟ فإن قلتم: عن نفس القرآن، فالقرآن كلام وكان الكلام مقدورًا لهم. وإن قلتم: عن نظمه، فنظم القرآن |
[١٠١ب] ليس شيئًا سوى حروفه، وكانوا قادرين عليه، فلا يصحّ ما ذكرتموه، قيل له: إنا نعلم قطعًا أن العرب عجزت عنه. ولا يلزمنا معرفة السبب الذي لأجله عجزت عنه، ومجرّد العجز يدلّ على

---

٢ يمنعهم] يمنعكم ٣ يعزّون...يكثر] يورون لم سكر ٧ قيل له] إضافة في الهامش | بمكة] يمكنه ٩ بها] لها
١٥ قال[1]] إضافة في الهامش | يخلو] نخلوا ١٦ أو تمكنوا] وبمكنوا | فإن] او | فإن...١٧ للعادة] مكرر في الأصل
١٧ وشدّة] وشدده | يعارضوه] وشد | فهو] فهى ٢٠ أخبرونا] اخبرنا | القرآن] الكلام

صدق الرسول صلى الله عليه وعلى آله وسلم، على أنا نبيّن ما عجزت عنه العرب، فنقول: إن الصحيح في فصاحته يحتاج إلى ثلاثة أشياء، أحدها إلى معرفة اللغة، والثاني إلى معرفة تقطيع الحروف، والثالث أن يعرف إبدال كلمة مكان كلمة وإعقاب كلمة بكلمة أخرى. والعرب قدرت على القسمين الأولين وعجزت عن القسم الثالث. ومن أصحابنا من قال أن العرب كانوا قادرين على معارضة القرآن، إلّا أن الله تعالى صرفهم عن ذلك ليظهر الإعجاز. وهذا مذهب النظّام.

والدليل على بطلان ذلك أنه لو كان امتناعهم عن المعارضة لأجل الصرف لوجب أن يوجد في كلام العرب قبل نزول القرآن وفي خطبهم مثل القرآن، لأنه لم يكن حينئذ صرفه وكانوا يريدون إظهار الفصاحة، فلو قدروا عليه لأوردوا [مثله]، لأن القادر على الشيء إذا أراد حصوله وجب حصوله. فإن قيل: إن الله تعالى علم قبل ذلك أنه سيرسل نبيًّا و[أن] تكون معجزته القرآن، فصرفهم عن مثل هذا الكلام لأن لا يعتادوا ذلك، قيل له: الشيء بأن كان معتادًا لا يمنع وقوع التحدّي والإعجاز به إذا تحقّق العجز عن ذلك في الحال. ألا ترى أن نبيًّا من أنبياء الله سبحانه، لو جاء وحرّك يده وتحدّى غيره بأنهم يعجزون عن فعل مثله، فعجزوا عنه عقيب دعواه، كان ذلك معجزةً له؟

دليل آخر | على ذلك، وهو أن طريق الإعجاز لو كان هو الصرف لم يكن لجعل الله [١٠٢أ] تعالى القرآن في هذا الباب [معنًى]، بل الرذل أدلّ على ذلك، فلما بعث القرآن على أفصح الوجوه دلّ على أن الأمر ليس على ما قالوه.

فإن قيل: اخبرونا عن طريق معرفة الفصاحة أاضطرار هو أم اكتساب؟ قيل له: لا، بل طريق معرفتها الاضطرار دون الاكتساب. والدليل على ذلك أن الفصاحة صناعة، [و]العلم بالصناعات يقع ضرورةً عند الممارسة كسائر الصناعات. والدليل على ما قلنا أنه لو قلنا: يقع اكتسابًا، لم يخل إما أن يقع مباشرًا أو متولدًا. [و]لم يجز أن يقع مباشرًا، لأنه لو كان كذلك لجاز أن يحصل من أحدنا ابتداءً من دون الممارسة وقد علمنا خلافه، ولا يجوز أن يكون متولدًا عن السبب، لأنه كان يجب أن يحصل عند الممارسة جزءًا فجزءًا، لأن الأسباب الكثيرة لا يجوز أن تجتمع على إيجاب مسبّب واحد. والثاني، وهو أنه لو كان كذلك لجاز أن يشترك اثنان في الممارسة، ثم يحصل العلم لأحدهما دون الآخر، لأن المسبَّب يتخلف عن السبب لمانع وقد علمنا خلافه به، فعلم أنه يحصل ضرورةً.

---

١ فنقول] فيقول ٤ القسم] قسم ١٠ أراد] ارادوا | سيرسل] سر سل ١٣ وتحدّى] + عليه (مشطوب) ١٩ الاضطرار] لاضطرار ٢٠ أنه] به ٢٣ عند] + المشاركة (مشطوب) | لأن] انّ ٢٤ يجوز] تجوز

فإن قيل: لو كان حصوله اضطرارًا لجاز أن يخلقه الله تعالى ابتداءً من غير ممارسة كسائر الضروريات، قيل له: إن ذلك جائز، إلّا أن الله تعالى لا يفعله، لأنه أجرى العادة بأنه لا يفعل ذلك إلّا عند الممارسة، حتى لو كان ذلك في زمن زكرياء عليه السلام فإنه [كان] يجوز، كما فعل الله تعالى مع عيسى | عليه السلام من تكلّمه في المهد صبيًّا إذ كان ذلك في [١٠٢ب] زمن زكرياء عليه السلام.

فصل

فإن قيل: هَبْ أنا سلمنا أن القرآن معجز، فما الدليل على أنه من عند الله تعالى؟ قيل له: إذا ثبت المعجز على رسول الله صلى الله عليه وعلى آله عقيب دعواه ثبت صدقه. فإذا أخبر أن هذا كلام الله تعالى، علمنا ذلك بقوله.

فإن قيل: ما أنكرتم أن يكون هذا من كلام ملك أو جنّيّ، ويكون ذلك عادة لهم دوننا كما أن الطيران عادةٌ لهم دوننا؟ فالجواب عن ذلك وجوه، أحدها أن في تصحيح هذا السؤال إبطالًا له، [لأنه] لا يعرف الملك والجنّ إلّا بالقرآن، فلو قلنا: إن هذا من كلام جنّيّ، لخرج عن أن يكون كلام حكيم، فلا يدلّ عليه. والثاني أن الله تعالى وصف الملائكة بأنهم معصومون، ﴿لَا يَعْصُونَ اللَّهَ مَا أَمَرَهُمْ وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ﴾[29]. فلو جوّزنا أن يلقي الملك القرآن على يدي مَن يدّعي النبوة وهو كاذب لصار عاصيًا.

فإن قيل: ما أنكرتم أن يكون هذا من كلام بعض المتقدمين، أخذه منهم؟ قيل له: هذا لا يصح من وجوه، أحدها أن هذا ليس من كلام البشر على ما ذكرناه، والثاني أن القرآن تضمّن أخبار الغيب، والآدمي لا يعلمه، والثالث أنا لو جوّزنا ذلك لكان ذلك تلبيسًا للدليل، والله تعالى كما لا يلبّس لا يمكّن من التلبيس.

فإن قيل: أليس عندكم أن الله تعالى لا يظلم، ويمكّن من الظلم؟ فكذلك جاز أن لا يلبّس الدليل، | ويمكّن من التلبيس، قيل له: المعنى الذي له قلنا أنه لا يلبس ذلك المعنى [١٠٣أ] بعينه قائم في التمكين من التلبيس، وهو أن التلبيس يؤدّي إلى استفساد الأدلّة، والتمكين من التلبيس يؤدّي إليه أيضًا، فإنا متى جوّزنا التمكين من التلبيس لانسدّ علينا معرفة

١ يخلقه] يخلفه ٣ عليه السلام] الانبيا ٤ صبيًّا] اذا ٧ عند] عبد ٩ كلام] الكلام ١١ فالجواب] والجواب ١٩ التلبيس] + قيل له المعنى الذي له قلنا انه لا يلتبس ٢١ له قلنا] قلناه

[29] سورة التحريم (٦٦): ٦

مصالحنا كما في نفس التلبيس، وأما نفس الظلم، فإنما لم يجز على الله تعالى، لأنه يؤدّي إلى الجهل والحاجة، والتمكين من الظلم لا يؤدّي إلى ذلك، فجاز عليه.

فإن قيل: إذا جاز أن يأخذ القرآن من جبرئيل عليه السلام فلِمَ لا يجوز أن يأخذه من غيره؟ [قيل له: ...]

والثاني أنا لو جوّزنا ذلك، وهو أن يكون من غيره مع اشتهاره على رسول الله صلى الله عليه وعلى آله، لوجب أن لا تقع الثقة بشيء من كتب المتكلمين والفقهاء وأصحاب أبي حنيفة والشافعي، وهؤلاء العلماء المشاهير، لتجويزنا أن ذلك من غيرهم وإن ظهر عندهم.

فإن قيل: إذا حصل العلم للعرب بكونه معجزةً لعجزهم عنه فبماذا يحصل العلم للعجم؟ قيل له: إنّ عجز العرب مع فصاحتهم واختصاصهم بالبلاغة والخطابة دليل للعجم على كونه معجزًا. ومن أصحابنا من قال أن الإعجاز في معنى القرآن لا في نظمه ولفظه، وإذا كان كذلك فيستوي العرب والعجم في معانيه.

قال السيد الإمام رضي الله عنه: قد طعن على هذا قاضي القضاة وقال: القرآن إنما باين غيره من الكلام لاختصاصه بهذا النظم البديع مع جزالة اللفظ وجودة المعنى. ألا ترى أن النظم [لو] لم يكن فصيحًا [لأمكنهم الإتيان بمثله؟] فلم يبق إلّا ما ذكرناه بدءًا.

فإن قيل: ما أنكرتم أن يكون هذا القرآن إعجاز نبيّ آخر ابتدأ بالدعوة، | فقتله محمد [١٠٣ب] صلى الله عليه وعلى آله وادّعى النبوة لنفسه وجعل هذا القرآن معجزةً لنفسه؟ قيل له: هذا لا يصح، لأن الله تعالى يجب أن يحفظ ذلك النبيّ إلى تمام تبليغ الرسالة. ولهذا قال ﴿يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِن رَبِّكَ وَإِن لَمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُ وَاللهُ يَعْصِمُكَ مِنَ النَّاسِ﴾[٣٠]، ولأن هذا يؤدّي إلى التلبيس على ما ذكرناه، والله تعالى لا يمكّن من التلبيس.

وإنما قلنا ذلك، لأنه لو كان الأمر على ما ذكره السائل لم تزد الحال على ما هي عليه الآن، ولا يشتبه ذلك للشبهة المنفصلة حيث يمكّن الله تعالى منها، لأن لها أجوبة ظاهرة متقررة في العقل، فلا يؤدّي إلى التلبيس. ولهذا قال أصحابنا أن رجلًا لو أخذ القرآن وخرج إلى حيّ لم تبلغهم الدعوة وادّعى النبوة لنفسه يجب على الله تعالى أن لا يمكّنه ذلك، لأن فيه تلبيس الدليل، فكذلك هاهنا.

١١ فيستوي] فسىق ١٥ آخر] احرا ١٨ رِسَالَتَهُ] رسالاته ٢١ يشتبه] شبّه

[٣٠] سورة المائدة (٥): ٦٧

فصل

فإن قيل: ولِم قلتم أنه لا يجوز من الله تعالى تأييد الكذب بالمعجز؟ قيل له: الدليل على هذا أن إظهار المعجز على يد مَن يدّعي النبوة عقيب دعواه يجري مجرى التصديق له، وتصديق الكاذب لا يجوز لأنه يكون قبيحًا، والله تعالى لا يفعل القبيح، والثاني أنا لو جوّزنا ذلك لأدّى إلى أن لا يكون لنا طريق إلى معرفة الشرائع والمصالح. ولهذا قال مشايخنا أنه لا يجوز إظهار المعجزة لأجل تشديد التكليف أو لأجل أنه يكون نفس البعثة لطفًا من غير تعريف الشرائع والمصالح. ولهذا قالوا أنه لا طريق للمجبرة إلى النبوات والشرائع، لأنهم يجوّزون إظهار المعجز على أيدي الكذّاب، فلا يكون لهم طريق إلى معرفة صدق الرسول صلى الله عليه وآله.

[١٠٤أ] | فإن قيل: ما أنكرتم أن يكون هذا القرآن من عند النبيّ، أتى به لفضل فصاحته على سائر العرب، كما أن سيبويه والخليل انفردا بكتبهم لقوة علمهم وكثرة فضلهم؟ قيل له: قد قال قاضي القضاة: كل سؤال يُفضي إلى إبراء صاحبِهِ العربَ عن العجز عن معارضة القرآن فذلك السؤال باطل. وهذا السؤال يقتضي ذلك. وقد أثبتنا بالدليل أن العرب عجزت عن معارضة القرآن، فكل سؤال يقتضي دفع ما أثبتناه فإنه يكون باطلًا.

جواب آخر، وهو أن كل مَن فاز على غيره بقصب السبق في فنّ جاز أن يبلغ مَن تأخّر عنه وجدّ من بعده في ذلك شأوه. ألا ترى أن مَن تأخّر عن سيبويه والخليل في فنّهما قد صنعوا مثل صناعتهما؟ بل ربّما زادوا عليهما في بعض المواضع. وقد علمنا أن أحدًا لم يبلغ كلامه حدّ القرآن ولم يُدانِه، فدلّ على أنه ليس من قبل الآدمي.

وجواب آخر، وهو أنه لو كان كذلك لجعلوه حجةً عليه صلى الله عليه عند تقريعه إيّاهم، لأنهم كانوا أعرف بأحواله منا. فإن قيل: ما أنكرتم أنهم إنما لم يجعلوه حجة عليه، لأنهم أنفوا من الإقرار له بالسبق والفضل؟ قيل له: إن كان هذا عذرًا لرؤسائهم وأكابرهم فلم يكن ذلك عذرًا لأصاغرهم وأراذلهم، فكان ينبغي أن يجعلوا ذلك حجةً عليه.

وجواب آخر، وهو أنهم كانوا ملجأين إلى الإقرار له بالفضل، لأنه كان يقتلهم ويسبي أبناءهم ونساءهم وذراريهم. وفي مثل هذه الحالة لا يأنف الإنسان عن التمسّك | بمثل هذه [١٠٤ب]

٦ تشديد] شدىد ١٠ عند] + غير ١١ انفردا] انفرد ١٢ إبراء صاحبِهِ] براه مساحته ١٥ السبق] السيق
١٦ وجدّ من] وحدث | فنّهما] فيهما ٢٠ قيل] قال | يجعلوه] ىحعلوا | عليه] عليهم

الأمور، فلما لم يتمسّكوا دلّ على ما قلنا. يدلّ على هذا أن للنبيّ صلى الله عليه وآله وسلم مقامات وخطبًا قصد بها إظهار الفصاحة ولم توجد فيها كلمات تدنو من القرآن. ولهذا ترك أقوام عند نزول القرآن قول الشعر مثل لبيد وغيره لعلمهم أنه لا تبلغ فصاحتهم هذا المبلغ ولا تدانيه.

فإن قيل: انفراد كل واحد من الناس بكتابٍ لا يدلّ على النبوة. ألا ترى أن انفراد إقليدس بكتابه و[بطلميوس بكتاب] المجسطي لا يدلّ على نبوتهما مع أن أحدًا لم يصنّف مثل تلك الكتب؟ قيل له: هذا لا يصح من وجوه، أحدها أن هذه الكتب لم تتضمن معنى التحدّي، وإنما هي مسائل مبنية على أصول من الحساب ممهدة يمكن إدراكها حتى أن من حفظ تلك الكتب أمكنه أن يفعل مثله. فأما في مسألتنا هذه مَن حفظ القرآن لا يمكنه أن يفعل مثله.

وجواب آخر ذكره الشيخ أبو هاشم أن أصحاب هذه الكتب لم تخل حالهم إما أن يكونوا قد ادّعوا النبوة وتحدّوا أو لم يدّعوها، فإن ادّعوا النبوة كانوا أنبياء وكانت هذه الكتب معجزةً لهم، وما نقل إلينا عنهم من الإلحاد يكون كذبًا وزورًا، كما نقول في الأخبار التي تضمّنت التشبيه والجبر ولم يمكن تأويلها إلّا على التعسّف. وإن لم يدّعوا النبوة لم يلزمنا ذلك.

وجواب آخر ذكره القاضي، وهو أن هذه الكتب لا تتضمّن معنى التحدّي، لأن معنى التحدّي [إنما يقع على وجه يتفاضل، والحساب والهندسة لا يجريان إلا على وجه واحد، لأن أصله الضرب والقسمة، والحال فيهما لا تختلف، فلا يصح أن يقع فيه طريقة التحدّي، وليس كذلك الكلام، لأنه يقع في قدر الفصاحة على مراتب ونهايات، فيصح فيه طريقة التحدي. فما تفاضل الناس فيه،][٣١] والحال هذه، ثم تحقق العجز عن ذلك، فإنه يكون | معجزةً وهذا [١٠٥أ] إنما يستقيم في القرآن، فأما في هذه الكتب، فلا.

فإن قيل: وإن لم ينقل التحدّي من هؤلاء المتقدّمين من حيث التصريح فقد وجد من حيث المعنى، والدلالة على ذلك أن مَن صنّف تصنيفًا غريبًا وترأّس به على غيره من أجناسه، فمن خالفه يدعوه الداعي إلى أن يفعل مثل فعله لإبطال رئاسته عليه، فصار هذا كما لو وجد التحدّي صريحًا، فلو قدر أولائك القوم الذين كانوا في زمانهم على مثل تلك

---

١ على[2]] + كلمة لا تقرأ ولعلها مشطوبة | للنبيّ] النبي ١٠ مثله] + فاما في مسألتنا هذه (مشطوب) ١٤ والجبر] وللخبر ١٥ ذكره] ذكر ١٦ إنما ... ١٩ فيه] الإضافة عن كتاب المغني لعبد الجبار الهمداني ج ١٦، تحقيق أمين الخولي، القاهرة، ص ٣٠٥ ١٩ ثم] لم ٢١ فقد] فقده ٢٢ على[1]] في ٢٣ يدعوه] يدعوا

الكتب لأتوا به، قيل له: ليس كل ما يدعو الداعي إليه فإنه يفعله الإنسان. ألا ترى أن مَن تصدّق على غيره بدرهم فاستحسن الناسُ فعلَه، ودعا السائلُ له، ودعاه الداعي إلى مثل ذلك، ثم إنه يجوز أن لا يفعل، وإن فعل مثله ثانيًا لا يفعل ثالثًا، إذ لو فعل كذلك لنفد ماله، فما لم يقو الداعي إلى الفعل بالتقريع وإظهار المعجز والقتل والسبي لا يدلّ على أنه كان للعجز، كما في القرآن.

فصل

فإن قيل: اخبرونا عن من غاب عن رسول الله صلى الله عليه وآله، كيف يعرفه وبماذا يعرفه؟ قيل له: يعلم بالأخبار المتواترة أنه كان رجل بمكة يسمى محمد بن عبد الله بن عبد المطلب ادّعى النبوة لنفسه وظهر عليه المعجز من القرآن وغيره، والخبر المتواتر طريق إلى العلم كما أن المشاهدة طريق إليه. فإن قيل: ولم قلتم ذلك، وقد خالفكم السمنية؟ قيل له: لأن قلب أحدنا يسكن إلى مخبر الأخبار المتواترة حسب سكونه إلى المشاهدات.

فإن قيل: العلم الذي يحصل عند الخبر المتواتر يكون ضرورةً أو اكتسابًا؟ قيل له: عند مشايخنا | البصريين يكون ضروريًّا. قال الشيخ أبو القاسم: إنه يكون استدلالًا. والدليل [١٠٥ب] على صحة القول الأول أنه لا يمكن دفع هذا العلم عن النفس بشكّ أو بشبهة. ولو كان حاصلًا عن الدليل لأمكن.

دليل آخر، وهو أنه لا يجوز أن يسمع أحدنا الأخبار المتواترة أن في الدنيا مكة ولا يحصل له العلم مع كثرة مَن يخبره بذلك من الحجّاج والزوّار، حتى أن مَن ادّعى أنه لم يحصل له العلم بذلك مع ما ذكرنا كذّبه العقلاء ولم يلتفتوا إلى قوله.

فإن قيل: لِم لا يجوز أن يكون هذا العلم اكتسابًا ويحصل لكل أحد، لأن حسن هذا العلم يدعوهم إلى فعله؟ قيل له: هذا يبطل بالعلم بالتوحيد والعدل، فإنه أحسن من ذلك، ومع ذلك لا يحصل للجميع، ويجوز أن يكون الإنسان بالغًا عاقلًا، ثم لا يعرف ذلك.

فإن قيل: العلم بالتوحيد والعدل إنما لم يحصل لكل أحد، لأن هناك صارفًا مع حسن ذلك الفعل وهي المشقّة التي فيه، قيل له: في تحصيل العلم بأن في الدنيا بغداد ومكة مشقّة مثله لو حصل بطريق النظر والاستدلال، فإنه يحتاج إلى تتبّع أحوال المخبرين وعددهم والطرف

---

١ يدعو] بدعوا | الإنسان] للإنسان ٣ لنفد ماله] لعذ حاله ٧ عن[1]] انّ | يعرفه] نعرف ٩ والخبر] وللخبر

الأول والثاني منهم، على ما نبيّن بعد ذلك، ومع هذا فإنه يحصل العلم لهم، فدلّ على أنه يقع ضرورةً.

فإن قيل: أليس العلم بأن أحدنا حيّ بدليل، يعرف ذلك بأمارات الأحياء من التصرّفات؟ ومع هذا يعلمه كل واحد، ولا يجوز أن يختلف في ذلك أحد، فكذلك في العلم بمخبر الأخبار المتواترة يجوز أن يكون ضروريًّا مع أن الحال ما ذكرتموه، قيل له: الفرق | بين [١٠٦أ] الأمرين ظاهر، لأن العلم بكون أحدنا حيًّا ظاهر لا خفاء به، يعرف ذلك بالتصرّف، ولا يحتاج إلى تطويل النظر وتردّد الفكر وترتيب الاستدلال، بل مجرّد التصرّف يدلّ على أنه حيّ، فلهذا يعرفه كل أحد. وليس كذلك في الأخبار المتواترة، فإن هذا يحتاج إلى مراعاة أربعة أشياء، منها أن يعلم أن الرواة قد بلغوا في الكثرة مبلغًا لا يجوز اتّفاقهم على شيء إلا بالتواطؤ أو ما جرى مجرى التواطؤ بأن يكون شيئًا يتعلق بالأديان، مثل الخروج إلى المسجد يوم الجمعة وغير ذلك، فأما أن يتّفق أهل بغداد ونيسابور على أكل طعام واحد في يوم واحد، فإنما يجوز ذلك بالتواطؤ أو ما يجري مجراه، والثاني أن يعلم أنهم إذا فعلوا شيئًا يظهر ولا ينكتم فيما بينهم، والثالث أن يعلم أنهم أخبروا عمّا علموه ضرورةً، والرابع أن يكون الطرف الأول والثاني على سواء في الكثرة.

فإن قيل: أليس أنه لا يجوز عندكم أن يسمع أحدنا هذه الأخبار بوجود مكة إلّا ويحصل له العلم بها ضرورةً؟ فكذلك لا يجوز عندنا أن يسمع هذه الأخبار إلّا ويفعل عند ذلك لنفسه علمًا، قيل له: هذا لا يصح، لأن وجود العلم الضروري لا يقف على اختياره، لأنه من فعل الله تعالى، فيحصل له هذا العلم، شاء أو أبى. وليس كذلك المكتسب، فإنه يقف على اختياره، إن شاء فعل وإن شاء لم يفعل، فلما كان هذا العلم يحصل لا محالة علمنا أنه ضروري.

فإن قيل: هَبْ أن حصول العلم ضروري، لا يقف على اختياره، أليس إخبار المخبرين يقف على إرادتهم، حتى إذا شاءوا | أخبروا وإن شاءوا سكتوا، ومع هذا فإنه يحصل [١٠٦ب] الإخبار لا محالة؟ قيل له: إن للمخبرين إلى الإخبار عن هذه الأشياء دواعي، ومع وجود الداعي [يقع الإخبار] الذي يحصّل العلم إذا لم يكن ثَمّ مانع أو داعٍ آخر. ألا ترى أنه لو كان ما شاهدوه رستاقًا أو قريةً صغيرةً أو مثل ذلك من الأحوال فإنهم ربما لا يخبرون به؟ فأما إذا كان ما شاهدوه بلدًا عظيمًا أو ملكًا كبيرًا فإن الداعي يدعو إلى الإخبار.

---

٣ بدليل] دليل | يعرف] تعرف ٦ ظاهر[2]] ظاهرًا ٩ إلا] لا ١٣ علموه] عملوه ١٦ فكذلك] وكدلك ١٨ له] له ٢٣ للمخبرين] المخبرين | الأشياء] + عن هذه (مشطوب) | ومع] مع ٢٤ أو داعٍ] وداع ٢٦ يدعو] بدعوا

فصل

فإن قيل: فهل يحصل العلم بمخبر أخبار الآحاد؟ قيل له: لا يحصل عند جمهور العلماء والمتكلمين والفقهاء. وقال النظّام: إذا كان هناك أسباب، مثل أن يسمع في دار صياحًا ونياحًا، ورأى هنالك آيات تجهيز الميت، وأخبر واحد بأن صاحب الدار قد مات، جاز أن يقع. والدليل على القول الأول أنه لو جاز [أن يقع العلم بمخبر الأخبار الآحاد لجاز أن يقع بكل خبر واحد، كما جاز أن يقع العلم بكل خبر متواتر، والثاني أنه لو جاز] أن يحصل العلم بمخبر الأخبار الآحاد لكنّا ساكني النفوس إلى مخبرها حسب سكونها إلى مخبر الأخبار المتواترة، وقد علمنا خلافه. والثالث أنه لو جاز ذلك لجاز أن يكون طريقًا للعلم من غير اقتران السبب كالإدراك والمشاهدة، [فإنه] لما كانا طريقًا للعلم لم يفتقر إلى شيء آخر. والرابع أنه لو كان الخبر الذي يرويه الواحد موجبًا للعلم لجاز أن يخبرنا أحد بكون زيد في الدار، فيحصل لنا العلم بذلك، ويخبرنا أحد أنه ليس في الدار، فيؤدّي إلى أن يكون أحدنا عالمًا بذاك غير عالم به.

فإن قيل: العلم بمخبر الأخبار من قبل الله تعالى، فإن اختار خلقه عند أخبار الآحاد خلق، وإن اختار عند الأخبار المتواترة | خلق، قلنا: نعم، لا إشكال في هذا، ولكن الكلام [١٠٧أ] في أن الله تعالى ما أجرى العادة بأنه يخلق العلم عند أخبار الآحاد، وإنما أجرى العادة بأنه يخلق عند أخبار الخلق الكثير.

فإن قيل: لو كان حصول العلم عند الأخبار المتواترة وعدم حصوله عند خبر الواحد بطريق العادة لوجب أن تختلف الحال في ذلك فرقًا بين العادة وبين الواجب، قيل له: قد تختلف الحال في ذلك حتى أنه لا يحصل هذا العلم للصبيان والمجانين، وإنما لا تختلف في حقّ البالغين لأن مبنى النبوات على الأخبار، فلو جوّزنا اختلاف الحال في ذلك لانسدّت علينا طريق معرفة المصالح والشرعيات.

---

٥ جاز] + ذلك جاز | أن[1]...٦ جاز[2]] الإضافة عن كتاب المعتمد في أصول الفقه لأبي الحسين البصري، تحقيق محمد حميد الله، دمشق ١٩٦٥، ص ٥٦٦   ١١ يكون] + بأنه ليس في الدار   ١٣ أخبار] + خلقه (مشطوب)   ١٥ عند] + الاخبار

فصل

فإن قيل: فكم العدد الذي يحتاج إليه لوقوع العلم بخبرهم؟ قيل له: لا معتبر بالعدد في هذا الباب، وإنما الاعتبار بوقوع العلم، فإن حصل علمْنا أن الخبر متواتر تعلق به التكليف، وإن لم يحصل لا يتعلق، وعلى أن من أصحابنا من قال أنه لو لم يحصل العلم بخبر التواتر لأمكن أن يستدل بالخبر المتواتر على العلم بالمخبر إذا حصل جميع شرائطه، وهي أن يكون المخبرون جماعة لا يتفقون على شيء إلّا على سبيل التواطؤ وما جرى مجراه، وذلك مثل علمنا بأن أهل بغداد لا يجوز أن يصبحوا متّفقين على أكل طعام واحد ولا قراءة سورة واحدة إلا عند التواطؤ. والثاني أن يعلم من حالهم أنهم إن اجتمعوا على أمر لا يخفى ولا ينكتم بأن يظهر ذلك، مثل أن يكرههم السلطان على إقامة الجمعة يوم الخميس تقديرًا، | فإنه لا ينكتم فيما [١٠٧ب] بينهم. والثالث أن يكونوا أخبروه عن شيء شاهدوه ضرورةً، لا لبس فيه، إذ مع اللبس لا يحصل العلم بقولهم. والرابع أن يكون الطريق الأول والثاني والثالث متساويًا. قد يمكن الاستدلال بالخبر الذي يجري مجرى المتواتر، نحو أن يكون جماعة قد شاهدوا أمرًا، ثم أخبره واحد فيما بينهم، وسكت الباقون عن الإنكار عليه وأقرّوا بصدق ذلك الخبر، فإن هذا الخبر بمنزلة ما لو خبّروا به جميعًا ويقع العلم بخبره. ويجوز الاستدلال بمثل هذا، كما روي أن أمير المؤمنين عليه السلام روى خبر المنزلة والغدير بين يدي جماعة عظيمة وسكتوا عنه.

فإن قيل: [إذا] لم يمكنكم التنصيص على العدد الذي يقع العلم بقولهم، فهل يمكنكم التنصيص على أقلّ عدد لا يقع العلم بقولهم؟ قيل له: بلى، يمكننا ذلك، لأنا نعلم قطعًا أن العلم لا يقع بقول الاثنين والثلاثة والأربعة. فأما ما زاد على هذا العدد إلى أن يبلغ عددًا لا يحصى يجوز أن يقع بخبرهم، ويجوز أن لا يقع. والدليل على أنه لا يقع العلم بقول الأربعة أنا أجمعنا لو أن أربعة شهدوا عند القاضي على رجل بالزنا يجب على القاضي أن يراجع نفسه حتى إن حصل له العلم بأنهم صادقون أقام الحدّ، وإن لم يحصل لم يقم لعلمه بأنهم كاذبون أو بعضهم كذب، لأن المصير إلى العلم أَوْلى من المصير إلى ظاهر عدالة الشهود. ولما وجب

---

٢ العلم] + نعلم (مشطوب)   ٣ الخبر] للخبر | تعلق] وتعلق   ٧ يصبحوا] نصحّوا   ٨ ينكتم] + فيما بينهم والثالث ان يكون توا اخبروه عن شيء (مشطوب)   ٩ الخميس] للخميس   ١٤ كما] ما   ٢١ أجمعنا] حمعنا   ٢٣ العلم] + بانهم (مشطوب)

على القاضي إقامة الحدّ في الأحوال التي فيها لم يجب عليه أن يراجع نفسه دلّ ذلك على أن العلم لا يقع بقول الأربعة.

فإن قيل: فهذا يلزمكم القول بأن تقطعوا على أنه لا يحصل العلم بقول الخمسة، لأن هناك [١٠٨أ] لا يجب على القاضي | أيضًا مراجعة نفسه، بل يجب عليه إقامة الحدّ، قيل له: هذا لا يلزم في الخمسة. إذا لم يحصل له العلم جوّز أن يكون أحدهم كاذبًا، ومع هذا التجويز يبقى شهادة الأربعة، وشهادة الأربعة توجب الحكم على القاضي، فلا فائدة أيضًا في الرجوع إلى نفسه، خلاف الأربعة. فإن ثمّ في الرجوع إلى نفسه فائدة، لأنه يعلم، إذا لم يحصل له العلم، بأنهم كاذبون أو بعضهم. وإذا جوّز هذا لا تبقى شهادة الأربعة، فلا يجوز له الحكم.

فإن قيل: فيجب أن تقولوا أن شهادة الخمسين لا تحصل العلم، [و]في القسامة يحلف خمسون رجلًا ومع هذا لا يحصل العلم بخبرهم، قيل له: في القسامة إما أن يحلف المدّعي أو المدّعى عليه، فإن حلف المدعي فإنه يحلف خمسون رجلًا، يحلف كل واحد منهم على أنه يظنّ أن فلانًا قد قتل صاحبهم، فيكون مخبر كل واحد منهم غير مخبر الآخر، وإن حلف المدّعى عليهم فإن كل واحد منهم يحلف على أنه ما قتل فلانًا ولا يعرف له قاتلًا.

فإن قيل: فلماذا اشترطتم أن يكون المخبرون يجب أن يعرفوا المخبر عنه ضرورةً؟ قيل له: لأنا إذا أخبرنا اليهود عن الملوك الماضية والبلاد القاصية حصل لنا العلم بها وإن أخبرناهم بنبوة نبيّنا صلى الله عليه وآله لم يحصل لهم العلم بها، فليس ذلك إلّا لما ذكرناه.

قال: ولا يمكن أن يقال: هذا نعلمه [ضرورةً]، وما ذكره الشيخ أبو هاشم في ذلك من أن علم المخبَر فرع على علم المخبِر، فإذا كان الأصل استدلالنا لا يجوز أن يكون الفرع أقوى [١٠٨ب] من الأصل، فقد طعن عليه قاضي القضاة بأن قال: العلم الحاصل | بالمخبرين فعل الله سبحانه ليس بمتولد ولا بموجب عن الأخبار. وإذا كان كذلك فلا يبعد أن يكون العلم الحاصل للمخبرين ضرورةً وإن كان العلم الحاصل دليلًا. ألا ترى أنه يجوز أن يسهو المخبر ويموت ويبقى علم المخبر؟

فإن قيل: فهل يجوز أن يكون العلم بمخبر الأخبار متولدًا عن الخبر؟ قيل له: لا يجوز ذلك، لأن الأخبار أسباب كثيرة والقادر على السبب يجب أن يكون قادرًا على المسبَّب. فلو جوّزنا أن يكون هذا العلم متولدًا عن هذه الأخبار لوجب أن يكون مقدورًا بين قادرين وأن يكون فعل بين فاعلين، وهذا محال.

---

١ التي فيها] كلها ٥ ومع] مع ٦ توجب...٧ الأربعة] مكرر في الأصل ٧ ثمّ] تمّ ٨ تبقى] سفى ٩ تقولوا] يقولوا
١٤ فلماذا] فلم اذا ١٥ لنا] لهم

فإن قيل: فهل يجوز أن يعرفوا بالأخبار شيئًا على طريق الاستدلال بها أم لا؟ قيل له: نعم، يجوز الاستدلال بأخبار، منها أخبار الله سبحانه وتعالى، فيجوز الاستدلال بها، لأنه قد ثبت حكمته تعالى وتنزيهه عن الكذب، ومنها خبر الرسول صلى الله عليه وآله، [لأنه] قد ثبت صدقه بالدليل فيما يؤدّيه عن الله تعالى وفي جميع الأشياء، ومنها خبر جميع الأمّة يجوز الاستدلال به لأنه قد ثبت أنهم لا يجتمعون على الخطأ بقول الله تعالى وبقول رسوله صلى الله عليه وآله، ومنها خبر واحد من الصحابة بين يدي جماعة إذا ادّعى عليهم العلم بذلك وسكتوا، بأن يكونوا قد شاهدوا أمرًا، ثم أخبر به بعضهم وسكت الباقون، فكان ذلك بمنزلة ما ذكروه جميعًا. وبهذا الطريق أثبتنا كثيرًا من معجزات نبيّنا صلى الله عليه وعلى آله، وبهذا الطريق أثبتنا كثيرًا من نصوص أمير المؤمنين عليه السلام، لأنه ذكر ذلك يوم الشورى بين يدي جماعة من الصحابة | فسكتوا. [١٠٩أ]

فإن قيل: فما تقولون في حديث عبد الرحمن بن عوف عن رسول الله صلى الله عليه وعلى آله أنه قال: سنّوا بالمجوس سنّة أهل الكتاب غير ناكحي نسائهم ولا آكلي ذبائحهم؟ فإن الصحابة لم ينكروا عليه، ومع هذا [هو] من أخبار الآحاد، قيل له: ليس كذلك، بل هذا الخبر مما قامت به الحجّة في الأصل، إلّا أنهم لم يتذاكروه، فلما روى ذلك عبد الرحمن فذكروه وعلموه.

وقد يجوز الاستدلال بخبر جماعة لا يجوز عليهم الاتّفاق على الكذب إلّا بالتواطؤ وما يجري مجراه على ما ذكرنا. فإن قيل: فما قولكم في خبر اليهود بصلب عيسى عليه السلام؟ قيل له: الذي ثبت بقول اليهود أنه كان مصلوب. فأما أن ذلك المصلوب كان عيسى عليه السلام أو غيره فلا يثبت بقولهم، لأن هذا مما يشتبه الحال فيه بتغير عن صريع، فكان الموضع موضع لبس. ونحن قد قلنا أن الخبر المتواتر إنما يكون طريقًا إلى العلم عند عدم اللبس، وقد قيل أن الله تعالى كان قد ألقى شبه عيسى على ذلك المصلوب، فإذا كان كذلك فلا يحصل العلم بقولهم أنه كان عيسى عليه السلام.

فإن قيل: هذا يكون نقضًا للعادة، قيل له: بلى، ولكن نقض العادة في زمن الأنبياء عليهم السلام جائز، والمسيح عليه السلام كان نبيًّا.

---

٢ سبحانه] إضافة فوق السطر | فيجوز] فجوّز ٣ حكمته] حكمه | ومنها] وبها ٧ فكان] كان ٨ وبهذا] وبهذه ١٨ مصلوب] مصلوبًا ١٩ صريع] سريع ٢٠ لبس] اللبّس | الخبر] للخبر

فإن قيل: هذا يكون إغراء بالجهل والكذب، لأنهم يخبرون على حسب ما اعتقدوا، قيل له: إنما كان يؤدّي إلى ما ذكرته إن لو جوّزنا لهم أن يخبروا بمجرّد الظنّ والاعتقاد، ولا يجوز ذلك، بل كان الواجب عليهم التثبّت والتيقّن.

[١٠٩ب] وجواب آخر، وهو أنا قد | شرطنا في عدة الخبر المتواتر أن يكون أولهم كآخرهم وآخرهم كأولهم وأوسطهم، واليهود الذين أخبروا بصلب المسيح عليه السلام لم يكونوا بهذه الصفة، لأنه روي أنهم كانوا أربعة نفس في زمن بخت نصّر، لأنه كان قتلهم وأفناهم حتى لم يبق منهم إلّا العدد القليل، وهم الذين نقلوا الإنجيل، وبقول الأربعة لا يقع العلم.

جواب آخر، وهو أنا نصدّقهم ونصدّق الجماعة العظيمة إذا أخبروا عن شيء واحد لا يتعلق بالديانة. وهذا مما يتعلق بالديانة، فلا نصدّقهم فيه.

قال القاضي رحمه الله: هذا الجواب ليس بسديد، لأن هذا يؤدّي إلى أن لا يقع الثقة بشيء مما رواه المسلمون من معجزات النبيّ صلى الله عليه، لأنه مما يتعلق بالديانة، وقد علمنا خلافه.

وجواب آخر، وهو أنه إنما يحصل بقول الجماعة العظيمة إذا لم تقابلهم جماعة أخرى مثلهم يكذّبونهم في ذلك. وهذا الجواب قد ذكره الشيخ أبو القاسم البلخي. واعترض قاضي القضاة على هذا وقال بأن هذا يؤدّي إلى أن يحصل العلم بذلك بقول اليهود، ويحصل العلم بنفيه بقول المسلمين، لأن كل واحد منهما طريق إلى العلم، وذلك لا يجوز. على أن الشيخ أبا القاسم إنما بنى هذا على مذهبه بأن العلم بخبر الأخبار المتواترة استدلالي، وهذا يستقيم على مذهبه، فأما على أصلنا أنه ضروري، فلا يستقيم.

فصل

[١١٠أ] فإن قيل: هَبْ أن الأخبار توجب العلم، فلِم قلتم | أنه يجب النظر على المكلَّفين في الثواب ويجب عليهم الاستدلال بالأخبار عليه وما وجه ذلك؟ قيل له: إنما يجب ذلك لما نقول [أنه] في العقول من وجوب الاجتناب عن المضارّ الموهومة حسب وجوبه عن المضارّ المعلومة، فإذا جاء النبيّ فإنه يقول للمكلَّف: اعرف نبوتي، فإن معرفتها مصلحة لك وترك معرفتها

---

٧ العلم] كالعلم ٨ الجماعة] + القليل (مشطوب) ١٣ أنه] مما + لا (مشطوب) | إنما] إضافة في الهامش ١٤ وهذا] وفي هذا ١٦ بقول] يقول ١٧ بأن] فانّ | استدلالي] واستدلالي ١٨ يستقيم] نستقيم ٢٠ يجب] يوجب ٢١ عليه] عليها ٢٢ وجوبه] وجوبها

مضرّة عليك، لأنه تنسدّ عليك معرفة مصالحك، فيجب على المكلف أن يتفحص عن حاله، ويعرف أنه صادق أو غير صادق، ليأمن عن الضرر. هذا على أصل الشيخين جميعًا. فأما عند أبي القاسم، فإنه يجوز أن يبعثه الله تعالى لأمور، منها معرفة اللغات ومنها معرفة السموم والأغذية. وحاصل الخلاف يرجع إلى أنه لا يجوز أن يبعث الله نبيًّا لا شريعة معه ولا يكون مجدّدًا لشرع مندرس لا يمكن الوقوف عليه إلّا من جهته عند الشيخ أبي هاشم، وعند الشيخ أبي علي يجوز ذلك. والدليل على صحة قول الشيخ أبي هاشم [أنه] إذا لم يكن الحال على ما ذكرنا لم يجب علينا النظر في معجزته، فيكون إظهار المعجز عليه عبثًا لا فائدة فيه، والله تعالى لا يفعل العبث.

فإن قيل: لِم لا يجوز أن يكون الغرض بذلك تعريف اللغات؟ قيل له: معرفة اللغات تجوز أن تحصل من جهة الاصطلاح والمواضعات. فإن قيل: لِمَ لا يجوز أن يكون مبينًا للأغذية والسموم؟ قيل له: هذا العلم يحصل بالتجربة، فلا يحتاج به إلى إظهار المعجز على يدي نبيّ.

فإن قيل: لِمَ لا يجوز أن يكون الغرض منه أن يدعو إلى ما يوجب العقل ويمنعنا عمّا | [١١٠ب] يمنع منه العقل؟ قيل له: الخاطر يقوم مقامه في ذلك، فلا يحتاج إليه.

فإن قيل: لم لا يجوز أن تكون معرفة نبوته لطفًا في معرفة الله سبحانه؟ قيل له: معرفة الله تعالى يجب أن تتقدم على معرفة نبوته. ولا يجوز أن يكون الشيء لطفًا له فيما مضى.

فإن قيل: لِمَ لا يجوز أن يكون داعيًا إلى التمسّك بمعرفة الله سبحانه والثبات عليه كما قلتم في الصلاة والصيام؟ قيل له: إن من عرف الشيء بدليله فيدعوه دليله إليه في الحال الثاني والثالث، فلا يكون لقول الرسول تأثير في ذلك. ونحن لا نقول بأن الصوم والصلاة تكون داعيًا إلى الثبات على المعرفة والتمسّك بها، ولكن نقول أن الصلاة لطف في أداء الواجبات العقلية واجتناب المقبحات العقلية، كذلك الصوم.

فإن قيل: لِمَ لا يجوز أن يبعث الله تعالى نبيًّا ويظهر العلم المعجز عليه، لأن نفس بعثته لطف في أداء واجب واجتناب قبيح؟ قيل له: لو جاز ذلك لجاز أن يقال بأن الله تعالى يبعث نبيًّا كافرًا، لأن بعثته تكون لطفًا في أداء واجب الاجتناب عن قبيح.

فإن قيل: لِمَ لا يجوز أن يبعث الله تعالى رسولًا لا شريعة [معه] لعلمه بأن المرسَل إليهم يكون أزجر عن المعاصي وأردع عنها بين يدي الرسول، لما جرت العادة أن الإنسان يحترز

٤ يبعث] يبعثه ١١ به] له ١٣ منه] مثله | يدعو] ندعو ٢٠ تكون] يكون ٢٣ واجتناب] والاجتناب ٢٤ بعثته] بعثه ٢٦ لما] كما

عما يكرهه المرسل بين يديه؟ قيل له: هذا المعنى يوجب أن لا يخلو زمان من الأزمنة عن الرسول، ويجب أن يكون في كل قرية وبلدة، بل في كل دار رسولٌ لهذا المعنى. على أن المرسَل إليه إنما يحترز عما يكرهه المرسَل خوفًا منه أن يخبر المرسِل به، وكل واحد منا يعلم [١١١أ] أن الله تعالى [الذي] هو مرسِل هذا الرسول | يعلم سرائره وعلانيته، فيجب أن لا يكون لقول رسوله هذه المزية التي ذكروها.

فصل

فإن قيل: فهل يجوز أن يبعث الله تعالى رسولًا كافرًا في الظاهر والباطن؟ قيل له: لا يجوز ذلك. والدليل عليه أن الكافر يستحقّ الذمّ والاستخفاف والإهانة، والنبيّ يستحقّ التعظيم والإجلال، ولا يجوز أن يكون الواحد مستحقًّا لهما في حالة واحدة. فإن قيل: المقصود بالبعثة هو أن يصدّق ويوحّد، لا أن يعظّم، قلنا: بلى، ولكن لا بدّ من أن يكون النبيّ معظّمًا مبجّلًا، ولا يجوز أن يعظّم الكافر.

وجه آخر، وهو أن النبيّ صلى الله عليه إنما يبعث ليأخذ الناس الشرائع منه، فيجب أن يكون على صفة تميل طباعهم إليه، والكافر تنفر طباع الناس عنه، فيؤدي إلى نقض الغرض ببعثته. فإن قيل: أليس يجوز عندكم أن يبعث الله نبيًّا فظًّا غليظًا إلى قوم لا تنفر طباعهم عنه وإن كان هذا مما ينفّر في الجملة؟ فكذلك ألا يجوز أن يبعث الله تعالى نبيًّا كافرًا إلى مَن لا تنفر طباعهم عنه؟ قيل له: هذا مما لا يختلف العادة [فيه]، لأن من استحقّ العقاب العظيم من الله تعالى والذمّ واللعن والبراءة منا لا يكون حاله في النفوس كحال مَن يكون بخلافه عند جميع الناس، فإن طباع الجميع تنفر عن مثل هذا.

فصل

فإن قيل: فهل يجوز أن يبعث الله تعالى نبيًّا كافرًا في الباطن مؤمنًا في الظاهر؟ فالجواب أنه لا يجوز ذلك. والدليل عليه أن قلوب الناس لا تميل إلى من يجوّزونه بهذه الحالة، وطباعهم [١١١ب] تنفر | حسب ما تنفر إذا علموا ذلك قطعًا.

---

١ يخلو] نخلوا ٤ يعلم] بعلم ٥ لقول] نقول ٨ والاستخفاف] والاستحقاق | والنبيّ] والشيء ١٠ لا أن] لأن ١٣ تميل] بمثل ١٤ طباعهم] طاعتهم ١٥ ألا] لا ١٧ منا] فاما ٢٠ فالجواب] والجواب ٢٢ تنفر[1]] تنفرد

وجه آخر، وهو أنه إذا سئل، فقيل له: أنت مؤمن؟ فلا يخلو من أن يقول: نعم، أو يقول: لا، أو يتوقف في الجواب. فإن قال: نعم، فقد كذب، وإن قال: لا، أداهم إلى التنفير. وإن كان متوقفًا عن الجواب زادت تهمتهم في حاله ونفرتهم عنه.

فصل

فإن قيل: فهل يجوز أن يبعث الله تعالى نبيًّا كان كافرًا من قبل، أو كان صاحب كبيرة، ثم تاب عن ذلك؟ قيل له: هذا لا يجوز على مذهب أبي هاشم، وهو أحد قولي أبي علي، والقول الآخر أنه يجوز ذلك. والدليل على ذلك أن قلوب الناس إلى قبول مَن لم يكن كافرًا قطّ ولا صاحب كبيرة أسكن منها إلى قبول قول من كان كافرًا أو صاحب كبيرة ثم تاب، وبعثة الأنبياء عليهم السلام لطف، فيجب على الله تعالى إزاحة علة المكلفين في ذلك.

قال القاضي رحمه الله: هذا الدليل فيه وَهْيٌ، لأنه لو كان كذلك لوجب أن نقول أنه لا يجوز أن يكون صاحب صغيرة ولا يجوز أن يكون قليل النوافل، لأن قلوبنا إلى مَن يجوز عليه ذلك لا تكون كقلوبنا إلى من لا يجوز عليه ذلك، ولكنه يجب أن نقول: يجب أن من عرف بالكفر والفجور برهةً من الزمان وطائفةً من الدهر، ثم أخذ يذكّر الناس ويعظهم، فإنه لا يقع لوعيده قبول بين الناس، كذلك هاهنا. ولا يلزم على هذا الصغائر، لأن | وجود [١١٢أ] الصغيرة لا يمنع الناس عن قبول قوله ولا ينفر الطبع عنه، لأن تأثيره في تقليل الثواب، ويجوز أن يكون النبيّ قليل النوافل. والذي يوضح ذلك أن الصغائر لو كانت تنفّر الطباع عن الأنبياء عليهم السلام لما بعث الله تعالى الأنبياء بهذه الصفة، وحيث بعثهم كذلك بدلالة القرآن على ذلك دلّنا على أن الصغيرة ليست كالكبيرة في هذا الباب.

فإن قيل: وجود الكفر والكبيرة إنما ينفّر طباع الناس عنه إذا كان قريب العهد بالفجور. وأما مع بُعد العهد والمدّة فلا ينفر، قيل له: هذا لا يختلف ببُعد العهد وقُربه، فإن كل واحد عرف بالعصيان والطغيان برهة من الزمان فإنه لا يؤثر في قلوب الناس عظتُه حسب ما تؤثر [عظة] مَن عرف بالسداد والصلاح والرشد. ولهذا المعنى انقطعت طائفة من المسلمين عن أبي بكر وعمر وانحازوا إلى أمير المؤمنين عليه السلام.

---

١ يخلو] نخلوا ٢ لا[1]...يتوقف] وسقول ونتوقف ٥ أو كان] وكان | كبيرة] كثيرة ٦ أبي[1]...قولي] مكرر في الأصل علي] + شت ٩ المكلفين] لمتكلفين | في ذلك] مكرر في الأصل ١٤ ولا] + طايفة من الدهر ثم اخذ بذكر الناس (مشطوب) ٢٢ انقطعت] لا نقطعت

فإن قيل: إن من انتقل عن دين وملة إلى دين آخر وملّة أخرى لا تنفر طباع الناس عنه بقدر ما أدّى واجبات الدينين، قيل له: هذا إنما لا ينفّر طبع من يكون بمثل حاله. وأما من لا يكون متّصفًا بهذه الصفة، فإنه ينفر طبعه عنه ويقول: إنما يعدل عن هذا إلى دين آخر. ولهذا لم ينجع ذلك في قلوب من انعزل عن أبي بكر وعمر إلى أمير المؤمنين عليه السلام.

فصل

فإن قيل: وهل يجوز أن يكون النبيّ من أهل الصغائر؟ قيل له: ذلك يجوز عندنا خلافًا للإمامية والأشعرية، ولكن ننظر، إن كان هذا من الصغائر المسخّفة نحو الإفك والسرقة لم يجز ذلك، | [١١٢ب] [وإن كان غير مسخّف جاز]، لأنه لا يلحق بالكبائر. وإنما قلنا ذلك، لأنه لا يؤدّي إلى التنفير عن قبول قوله، وإنما تأثيره في تنقيص الثواب. فأما الكذب فإنه لا يجوز، لا صغيرةً ولا كبيرةً، لوجهين، أحدهما أن الكذب ينفّر الطبع فيجري مجرى الكبائر، والثاني أنه يلزمنا تصديقه في كل ما يخبره، ولا يجوز أن نُتعبد بالكذب، هذا في ما لا يؤدّيه عن الله تعالى، فأما في ما يؤدّيه عن الله تعالى فلا يجوز الكذب عليه لوجهٍ آخر، وهو أنه ينقض الغرض بالبعثة، لأنه إنما بُعث لتعريف المصالح من جهته، فمتى جوّزنا عليه الكذب لا يمكننا معرفة المصالح من جهته.

فإن قيل على الوجه الثاني: إنه يجب أن لا يجوز عليه الصغيرة، لأنا تعبّدنا بالتأسّي به في جميع أفعاله، قيل له: هذا لا يصح، لأنه قد يجب علينا أن نأتمّ العصاة، وهم أمراء السرايا ورؤوس الأجناد، وإن كانت أفعالهم معصية.

فإن قيل: كيف يجوز ذلك؟ قيل له: لا يمتنع أن يكون صلاحًا في أن نفعل مثل ما فعله النبيّ والإمام. وإن كان ما فعلاه صغيرةً وهما لا يعلمان ذلك فقد استباحاه لأمر هو صغير.

قال القاضي رحمه الله: وهذا الجواب أَوْلى مما أجاب به صاحب الكتاب، لأنه قال: إنما يلزمنا متابعة الرسول فيما قد قامت الدلالة على وجوب متابعته. فأما فيما لم تقم الدلالة فيه فلا، لأن المذهب عندنا أن متابعة النبيّ صلى الله عليه وعلى آله واجبة على العموم إلّا فيما خصّه. وكيفية الاقتداء هو أن نفعل مثل ما فعل على الوجه الذي فعله. ألا ترى أنه صلى

٢ أدّى] أردى ٨ المسخّفة] المسحقه | الإفك] ذلك ١٣ فلا] لا ١٧ العصاة] للعصاه | أمراء] امر ٢٤ خصّه] + وكيفية الدليل

الله عليه وعلى آله لو صلى فصمنا | لم يكن منا سيرته، ولو أخذ عشرة زكاة فأخذنا عشرة غصبًا لم تكن منا سيرته؟ [١١٣أ]

فصل

فإن قيل: فهل يجوز ظهور المعجز على يدي غير الأنبياء عليهم السلام؟ قيل له: لا يجوز على الله سبحانه، [لأنه يؤدّي إلى المفسدة]. وإنما قلنا أنه يؤدّي إلى المفسدة، لأنه إذا جوّز [أحدنا] أن يكون هذا الذي ظهرت عليه المعجزة ليس بنبيّ قلّت رغبته في النظر في المعجزة، فيكون ذلك مفسدة. فإن قيل: ولِمَ؟ قيل له: لأنه إذا اعتقد أن مصالحه إنما تتعلق بمن يكون نبيًّا، وإنما يلزمه النظر في معجزة مَن يكون نبيًّا، وجوّز أن هذا الذي ظهر المعجز [عليه] ليس بنبيّ، قلّت رغبته في النظر في معجزته.

فإن قيل: فما أنكرتم أنه إذا كان معه دعوى النبوة مدلول الدلالة، ومدلول الدلالة لا يجوز أن يكون شرط فيها، [فلا تقلّ رغبته في النظر في معجزته؟ قيل له: إذا جوّز ظهور المعجز على يدي غير الأنبياء فلا يتبين له صدق دعوى النبوة.] اعلم أن هذا الجواب ليس بقوي، لأنه يمكن أن يقال أن مدلول الدلالة ليس هو دعوى النبوة فقط، بل مدلول الدلالة هو صدق الدعوى، فإذًا لا يعتمد على هذا الوجه. والمعتمد في المسألة أن الله تعالى لو أظهر المعجز على يدي مَن لا يكون نبيًّا لأوجب هذا خفّة وزن المعجز في نفوس الناس. وهذا أمر يرجع فيه إلى العادة، لأن كل أمر جعل على اختصاص واحد إنما يقتضي فخامة حاله في النفوس، فإذا شاركه من لا يكون له تلك المنزلة تغير حال ذلك عند الناس وخفّت منزلته في نفوسهم. ألا ترى أن بعض الحكّام لو سوّغ لكل من دب ودرج أن يشهد عنده فيعمل ذلك بشهادته لكان يخفّ منزلة الشهود المعروفين بالشهادة عند الناس. وما أدى إلى هذا يجب أن يجنّبه الله تعالى أنبياءه.

وقد ذكر في الكتاب وجهًا | آخر، وهو أنه لو جاز ظهور المعجز على يدي غير النبيّ [١١٣ب] لكان إنما يجوز لأجل المصلحة فقط. ولو جاز ذلك لجاز ظهورها على يدي الكافر لأجل مصلحة ما. وأجمعنا على أن هذا لا يجوز لأجل فضله وإكرامه. ولو كان كذلك لجاز أن يشيع

---

١١ شرط] شرطًا ١٣ دعوى] دعوه ١٤ فإذًا] واذا ١٦ اختصاص] الاختصاص | إنما] بما ١٨ لو سوّغ] لو صوّغ
١٩ أدى] اردي ٢٠ يجنّبه] بحنب

ذلك في جميع الأولياء والصالحين. وإذا شاع ذلك يصير معتادًا ويخرج من أن يكون ناقضًا للعادة.

وجه آخر ذكره الشيخ أبو هاشم، وهو أن المعجز إنما يدل بطريق الإبانة والتخصيص. ويعني بالإبانة أن الله تعالى لا يجوز أن يبعث نبيًّا إلّا ومعه المعجزة، ويريد بالتخصيص، إذا استمر وكثر خرج من أن يكون دليلًا. وإذا كان إنما يدل بطريق الإبانة والتخصيص فيجب أن لا يشارك النبيّ صلى الله عليه وعلى آله في ظهور المعجز عليه إلّا مَن يكون نبيًّا. هذا كصحة الفعل لما كان يدل على كون الذات قادرًا بطريق الإبانة والتخصيص لا يجوز أن يشاركه في صحة الفعل إلّا من يكون قادرًا.

---

٣ بطريق] لطريق | الإبانة] الاناىه ٤ بالإبانة] مالا ناىه | ويريد] يرىد ٥ الإبانة] الاناىه ٧ الإبانة] الاناىه

باب الكلام على اليهود

اعلم أن اليهود افترقت إلى ثلاث فرق، ذهبت إحداها إلى أن نسخ الشرائع لا يجوز عقلاً. والأخرى ذهبت إلى أنه لا يجوز شرعًا، لأن موسى صلى الله عليه أخبر أن شريعته لا تنسخ أبدًا، فمن ادّعى بعد ذلك نسخها فقد كذب، لأن قول الأنبياء لا يتناقض. وذهبت الفرقة الأخيرة إلى أن النسخ جائز لكنه لم يظهر على محمد صلى الله عليه وعلى أهله العلَم المعجز، فلا بدّ من الكلام مع كل طائفة منهم.

والدليل على أن نسخ الشريعة | يحسن عقلًا أن هذه الشرائع مصالح، والمصالح قد [١١٤أ] تختلف باختلاف الأوقات والأزمان، كما تختلف باختلاف الأشخاص والأعيان. ألا ترى أن الطبيب يأمر المريض في الأغذية والأطعمة بخلاف ما يأمر الصحيح، كما أنه يأمر المريض تارةً بالفصد وتارةً ينهاه عن ذلك؟ وليس ذلك إلا لاختلاف مصالح المريض باختلاف الأزمنة وتغيرها بتغير الأزمنة. وأما جهة الشريعة، فلأن الشرع أمر الحاضر بخلاف ما أمر به المسافر، وأمر المضطرّ بخلاف ما أمر به المترفه، وأمر الواجد بخلاف ما أمر به العادم.

وليس النسخ من البداء في شيء، لأن مقصود البداء لا يحصل إلا بعد اجتماع شرائط أربعة، أحدها أن يكون الفعل واحدًا، والثاني أن تكون الجهة واحدة، والثالث أن يكون الوقت واحدًا، والرابع أن يكون الشخص واحدًا، حتى أنه لو اختلف شيء من هذه الأشياء الأربعة لم يكن ذلك بداء. أما [اختلاف] الفعل، فإنه لو اختلف، مثل أن يأمر بالصلاة وينهى عن الصوم لم [يكن] بداء. وأما اختلاف الجهة، فإن سجود الرحمن طاعة وسجود الشيطان معصية وإن كانا مشتبهين في الصورة. وأما اختلاف الشخص، فلأنه لو أمر بالصلاة واحدًا ونهى عنها واحدًا لم يكن ذلك بداء.

فإن قيل: ولم قلتم أن عند اجتماع هذه الشرائط يكون بداء؟ قيل له: لأن إذا لم يكن ساهيًا ولا معتوهًا، فإذا نهى عن غير ما أمر به في الوقت الذي أمر به على الوجه الذي أمر

---

١١ الحاضر] الحائض   ١٢ المترفه] + وامر الواجد بخلاف ما امر به المسافر وامر المضطر بخلاف ما امر به المترفه   ١٣ مقصود] مقصور | يحصل] يحمل   ١٥ والرابع] + مثل   ١٧ الرحمن] الرحمان   ١٨ الصورة] ولعلها ناقصة هنا جملة بدأت كذا: وأما اختلاف الوقت ...   ١٩ واحدًا[1]] واجدًا | واحدًا[2]] واجدًا   ٢٠ الشرائط] + لا

[١١٤ب] به الشخص الذي أمر به، دل ذلك على أنه تغير دواعيه | وأنه ظهر له ما لم يكن ظاهرًا من قبل. وهذا لا يجوز على الله سبحانه.

قال القاضي رحمه الله: كل أمر ورد عقيب النهي أو نهي ورد عقيب الأمر صح كل واحد منهما من المخاطب مع استواء الحال في العلم بهما، كان ذلك نسخًا لا بداء. وقال سائر أصحابنا: إن كل أمرين لو قدرنا الجمع بينهما يتناقض، كان ذلك بداء لا نسخًا. نظيره أن المولى إذا قال لعبده: إذا زالت الشمس فادخل السوق ولا تشتر اللحم [...] لم يكن مناقضًا وكان ذلك نسخًا. ومثله لو قال: إذا زالت الشمس فادخل السوق ولا تشترِ اللحم، وإذا زالت الشمس فادخل السوق واشتر اللحم، وإذا زالت الشمس فلا تدخل السوق ولا تشتر [اللحم] كان هذا بداء لا نسخًا، لأنه لا يمكن الجمع بينهما وظهر الفرق بين البداء والنسخ.

فإن قيل: أليس عندكم أن الله تعالى يجوز أن يكون مريدًا للشيء بعد أن لم يكن مريدًا له، ولا يدل على البداء؟ فكذلك يجوز أن يأمر بالشيء ثم ينهى عنه، ولا يدل على البداء. قيل له: عدم كونه مريدًا للشيء لا يقتضي قبحه ولا حسنه حتى إذا أراد بعد ذلك يصير بخلاف الذي كان عليه من قبل، وليس كذلك فيما نحن فيه، لأن الله تعالى إذا أمر بالشيء فإنه يقتضي ذلك وجوبه أو كونه نَدْبًا، فإذا نهى عن ذلك اقتضى ذلك قبحه، يدل على أنه ظهر له ما لم يكن ظاهرًا من قبل.

فصل

فإن قيل: ما قولكم فيما لو نهى الله تعالى عما أمر به على تلك الجهة التي أمرنا بها، هل كان ذلك يدل على البداء؟ قيل له: لو فعل الله تعالى ذلك لم يمكن أن يقال: إنه يدل على البداء، ولا أن يقال: لا يدل على البداء. وصار ذلك بمنزلة | الظلم المقدّر من الله تعالى، [١١٥أ] لأنه لا يمكننا أن نقول: إنه يدل على البداء، لأن هذا محال عليه إذ فيه إضافة الجهل إلى الله تعالى. ولا يمكننا أن نقول: إنه لا يدل على البداء، لأنا لو قلنا هذا أخرجنا هذا من أن يكون في الشاهد دليلًا على البداء.

جواب آخر ذكره القاضي رحمه الله، وهو أنه يخرج ذلك من أن يكون دليلًا على البداء لما ذكرنا في الظلم.

---

١ دل] + على (مشطوب) | وأنه] أنه | ظاهرًا] ظهرًا ٥ المولى] المول ٦] الظاهر أنه قد سقط بعض نص الكتاب هنا من المخطوطة ٧ ولا تشترِ] ولتشتري ١٤ نَدْبًا] بدنًا | قبحه] فتحير | على] عليه ٢٠ يمكننا] يمكنا

دليل آخر على جواز النسخ عقلًا: إنه قد ثبت أن موسى عليه السلام قد نسخ شريعة من قبله من الأنبياء عليهم السلام، لأنه كان من شريعة آدم عليه السلام تزويج البنات من البنين، إذ لو لم يفعل كذلك لما حصل التناسل. وكذلك كان من شريعة يعقوب عليه السلام جواز الجمع بين أختين في النكاح، وكان من شريعة إبراهيم عليه السلام الختان في حال الكبر بالقدوم، وموسى صلى الله عليه أتى بنسخ هذه الشرائع.

قال القاضي رحمه الله: افترقت اليهود في هذه المسائل فرقتين، فرقة ذهبت إلى أنه لم يكن شيء من ذلك في زمان آدم عليه السلام ولا في زمان يعقوب، وفرقة منهم سلمت ذلك. وإن امتنعوا دللنا عليه بأنه قد ثبت أن هؤلاء الناس نسبوا إلى آدم وحواء عليهما السلام. ولو لم يحصل تزويج البنات من البنين لم يحصل التناسل ولم يكمل التوليد. فإن قيل: إن الله تعالى بعث الحور العين وزوج آدم بنيه إيّاهن حتى تناسلوا وحصل بنو الأعمام وبنو العمات، قيل | له: أجمعنا على أن تناسلنا من آدم وحواء عليهما السلام أبًا وأمًا، فلا معنًى للتمسّك بهذا الكلام. [١١٥ب]

قال القاضي رحمه الله: لا معنى لدعوى الإجماع هاهنا، لأن الإجماع متفرع على معرفة النبوة، فما لم تثبت لهم النبوة فلا معنى لاحتجاجنا بالإجماع. فأما حديث يعقوب عليه السلام من الجمع بين الأختين فقد قيل: إن ذلك منصوص عليه في التوراة عن يعقوب، وكذلك الختان في شريعة إبراهيم. فإن كان كذلك كان هذا حجة واضحة، وإن لم يكن كذلك احتجنا إلى استدلال آخر. فأما الفرقة التي تقر بهذه الأشياء فالحجة تكون ظاهرة عليهم، لأنه إذًا جاز نسخ شريعة محمد صلى الله عليه وعلى آله لأجل المصلحة.

وجه آخر، وهو أنا أجمعنا على أن هذه الشريعة التي تفرّد بها موسى عليه السلام تضاف إليه، ولولا أنه كان شريعة له دون غيره لم يجز إضافته إليه، كما لم يجز إضافته إلى يوشع بن نون. قال القاضي رحمه الله: إلا أنهم يقولون: إنما جاز إضافتها إليه، لأنه أحياها، ولم يكن من يوشع ذلك فلم يجز إضافته إليه.

جواب آخر، وهو أن الله تعالى حرّم الطعام والشراب على الصائم إذا كان صحيحًا، وأباحه إذا كان مريضًا أو مسافرًا. وكذلك حرّم الصلاة قاعدًا مع القدرة على القيام وأباح ذلك إذا كان عاجزًا. وليس النسخ أكثر من هذا. فإن قيل: | هذا ليس بنسخ عندكم، فلماذا [١١٦أ]

---

١ جواز النسخ] جواب الشيخ ٣ حصل] حمل ٥ الشرائع] الشريعة (+ تصحيح): الشرائع ٨ عليه] عليهم ١٦ الختان] الاختان | كذلك[1]] ذلك

تمسّكتم به؟ قلنا: معنى النسخ موجود هاهنا، لأن معنى النسخ أن يحلّ في حال ولا يحلّ في حال آخر.

فإن قيل: قد تقرر في العقول أن الله تعالى لا يكلف العاجز، فهذه الحالة قد اقترنت بالدليل الذي هو الخطاب أنه غير مخاطب به، فالدليل لم يتناول إلا حال الصحة والقدرة. قيل: الدليل سواءً اقترن بالخطاب أم لم يقترن به فإنه في كلا الموضعين يدل على أن المخاطب لم يرد بالخطاب موضع النهي.

فإن قيل: هذا الذي ذكرتموه من تزويج البنات من البنين والجمع بين الأختين كان ذلك أخذًا بالإباحة السابقة، لأن الأشياء كانت على الإباحة ولم يكن ذلك شرعًا لآدم ويعقوب عليهما السلام، وإذا لم يكن شرعًا فالنهي عنه لا يكون نسخًا، لأن النسخ هو النهي الذي يتعقب الأمر أو الأمر الذي يتعقب النهي. ألا ترى أن مولًى، إذا رأى عبده يأكل، فنهاه عن ذلك لم يكن نسخًا؟ وإنما يكون نسخًا إذا أمره بالأكل في وقتٍ ثم نهاه عنه، قيل له: إن معنى النسخ موجود في الحالين جميعًا، لأنه يكون تحريمًا لأمثال ما كان مباحًا في الابتداء وإباحةً لما كان محرّمًا في الابتداء، وهو معنى النسخ.

فصل

فأما مَن قال من اليهود: إن النسخ إنما لم يجز سمعاً فقد احتج بما رووا عن موسى عليه السلام أنه قال: تمسّكوا بالسبت ما حييتم، | ورووا: ما دمتم، ورووا أنه قال: ما دامت [١١٦ب] السموات والأرض، ورووا أنه قال: شريعتي لا تنسخ أبداً.

وقد افترقت أصحابنا في الجواب عن ذلك فرقتين، طائفة قالوا: إن هذا من أخبار الآحاد. ومن شرط قبول الخبر في الديانات أن يكون متواترًا أو جاريًا مجرى التواتر. وشرط التواتر أن يرويه جماعة يؤمن منهم التواطؤ على الكذب عن جماعة مثلهم إلى أن ينتهي، وأن يستوي طرفاه ووسطه. ولم يوجد هذا المعنى في حقهم، لأن بخت نصر خرّب بيت المقدس وأفناهم عن آخرهم حتى فات التوراة من أيديهم. فبعث الله عزيرًا عليه السلام بعد ذلك، فردّ عليهم التوراة وأحيا شريعتهم.

٢ حال] محل ٣ اقترنت] اقتربت ٤ غير] يكسر (؟) ٥ كلا] كُلّ | أن] انّه ١٥ يجز] يخبر | عن] + أمير المؤمنين (مشطوب) ١٨ افترقت] اقترب | فرقتين] في فئتين

فإن قيل: نحن قد علمنا ضرورة أن موسى عليه السلام قال هذا القول، كما أنكم ادّعيتم الضرورة في أن محمدًا صلى الله عليه قال: لا نبي بعدي. قيل: لو كان العلم بما ذكرتموه ضروريًّا لشاركناكم فيه، لأنا نعتقد نبوة موسى عليه السلام، ونقول بصحة جميع ما ثبت عنه. فلما لم نشاركم فيه دل ذلك على أنه ليس بضروري، ولوجب ألا تختلف اليهود في ذلك، وقد اختلفوا، إلا أن فيهم مَن أجاز نسخ شريعته ولكنه يقول: لم يظهر على النبي صلى الله عليه العلَم المعجز.

فإن قيل: وكذلك ما رويتم من قوله صلى الله عليه: لا نبي بعدي. لو كان يعلم ضرورة لشاركناكم فيه وفي معرفته، قيل له: قد أشرنا | إلى ما يُسقِط هذا السؤال، لأنا إذا رجعنا [١١٧أ] إلى أنفسنا وجدناها قائلين بنبوة موسى صلى الله عليه ونبوة محمد صلى الله عليه وعلى آله، فلو كان هذا الخبر من موسى عليه السلام صحيحًا لما اجتمعنا على نبوة محمد صلى الله عليه وعلى آله. فأما أنتم فلا تقولون بنبوة محمد صلى الله عليه وعلى آله وما يروى عنه ولا تتصفحون عنه ولا تعتقدون صدقه.

ومن أصحابنا من قال أن هذا من الأخبار المتواترة لاستحالة أن تجمع طائفة كبيرة على خبر لا يكون متواترًا، واليهود في كل زمان لم ينقصوا عن حدّ التواتر، فلا بد من أن تؤوّل هذه الأخبار بتأويلين، أحدهما أن المراد به [أن] تمسّكوا بالسبت ما دامت مصالحكم تتعلق به. فإذا جاء محمد فقد اختلفت المصلحة في ذلك فلا يبقى حكم ذلك النص. يوضح ذلك أنه يستحيل أن يقول موسى عليه السلام: تمسكوا به ولو جاء نبي آخر مع معجزة ونبوة، لأن هذا يكون تنفيرًا للناس عنه، لأنه قد ثبت نبوته بهذه الطريق.

وتأويل آخر، وهو أن يكون المراد به: تمسّكوا بشريعتي إلى أن يظهر هاهنا نبي آخر ويظهر على يده العلَم المعجز، ويجوز أن يطلق التأبيد في مثل هذا، وإن لم يكن المراد به حقيقة، كما يقال: لازم غريمك ولا تفارقه أبدًا، وإن كان هذا يقتضى أن لا يفارقه ما بقي الحق عليه، فإذا وفاه حقه فإنه لا يلازمه بعد ذلك، [كذلك] هاهنا.

---

١ السلام] + بعد ذلك فرد (مشطوب)   ٣ لشاركناكم] لشاركنار | ونقول] ويقولون   ٤ نشاركم] نشاركم   ١٠ الخبر] للخبر   ١١ بنبوة] نبوة | وما] لما   ١٧ يقول] + ان | معجزة] المعجزة   ١٨ تنفيرًا للناس] تنفير الناس   ٢١ ما بقي] بان بقا

فصل

[١١٧ب] وأما الدليل على [بطلان قول] مَن قال: إن النبي صلى الله عليه | لم يظهر عليه العلَم المعجز، فقد تقدم، لأنا بينّا كون القرآن معجزًا وأوضحنا القول فيه. والدليل عليه أن في القرآن جملةً [من] أخبار الغيب نحو قوله تعالى ﴿هُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا وَصَدُّوكُمْ عَنِ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ﴾[٣٢] إلى قوله تعالى ﴿لَتَدْخُلُنَّ الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ إِن شَاءَ اللَّهُ آمِنِينَ مُحَلِّقِينَ رُؤُسَكُمْ وَمُقَصِّرِينَ لاَ تَخَافُونَ فَعَلِمَ مَا لَمْ تَعْلَمُوا﴾[٣٣]، وكذلك قوله تعالى ﴿الم غُلِبَتِ الرُّومُ فِي أَدْنَى الأَرْضِ وَهُم مِنْ بَعْدِ غَلَبِهِمْ سَيَغْلِبُونَ﴾[٣٤]. وانشقاق القمر أيضًا يدل على نبوة نبينا صلى الله عليه، فلا معنى لقولهم ومنعهم هذا، لأن قوله تعالى ﴿اقْتَرَبَتِ السَّاعَةُ وَانشَقَّ الْقَمَرُ﴾[٣٥]، يدل على ذلك، لأن النبي صلى الله عليه كان يكرر ذلك في أسماعهم ويقرأه عليهم مرة بعد أخرى، فلو لم يكن من ذلك شيء لا يكرره، فلما سكتوا ولم يظهروا النكير دل على صحته. وهذا كله مع غيره من حنين الجذع وكلام الذئب والشاة المسمومة وتسبيح الحصى في يده وانفجار الماء من أصابعه من المعجزات الظاهرات والدلائل الباهرات والحجج القاهرات الدالات على نبوة محمد صلى الله عليه وعلى آله وسلم، وبالله التوفيق.

---

٤ القرآن] + معجزا | جملةً] + واحدة (مشطوب) ٩ بعد] + مرة (مشطوب) ١٣ الدالات] ودلالات

---

[٣٢] سورة الفتح (٤٨): ٢٥ | [٣٣] سورة الفتح (٤٨): ٢٧ | [٣٤] سورة الروم (٣٠): ١-٣ | [٣٥] سورة القمر (٥٤): ١

باب الكلام على الكلّابية

اعلم أنهم يخالفوننا في القرآن فرقتين، فرقة تذهب إلى [أن] القرآن هو هذه الحروف والسور والآيات وأنها قديمة، وفرقة أخرى يقولون أن هذه الحروف والسور والآيات كلها مكتسبة لنا والقرآن غيرها وهو عندهم معنًى يقوم بذات البارئ تعالى.

فأما الكلام على الفرقة الأولى أن نقول: إن كل | واحد من هذه الحروف التي يتناولها [١١٨أ] الإدراك هي الراء والحاء والطاء مثل ما هو من جنسها، لأنه يشاركها في الصفة الذاتية التي يتناولها الإدراك. وإذا تماثلت هذه الحروف يستحيل أن يكون بعضها قديمًا وبعضها محدثًا، فيجب أن تكون حروفها أيضًا قديمة.

فإن قيل: لا نسلّم أنها اشتركت في الصفة الذاتية لها، قيل له: الدليل على ذلك أنه لا صفة لها أخصّ من كونها راءً وطاءً وزايًا، والجميع قد اشتركت [في] هذه الصفة، لأن المدرِك لهذه الحروف المتجانسة لا يمكنه أن يفصل بينها، وهذا أمارة التماثل. والذي يوضح ذلك أنه لو لم تكن هذه الحروف متماثلة لوجب افتراقها في صفة ما يكون لها أثر في الاختلاف. ونحن نعلم قطعًا أن الزاي والزاي لا تفترقان في صفة من الصفات، فيجب أن نحكم بتماثلها.

دليل آخر [على] أن القرآن لا يجوز أن يكون قديمًا، وهو أنا قد بيّنّا أن غير الله تعالى لا يجوز أن يكون قديمًا وأنه لا قديم إلّا الله تعالى، ومذهبهم يؤدّي إلى القول بقديمين.

دليل آخر، وهو أنه لو كان كلام الله سبحانه قديمًا لم يكن مفيدًا، لأن هذه الحروف لا تفيد إلّا إذا ترتّبت في الحدوث حتى إذا وجدت معًا لم يكن مفيدًا. ألا ترى أن ثلاثة نفر لو ذكروا معًا كلمة زيد، أحدهم ذكر الزاي والآخر الياء والآخر الدال فإنه لا يعرف من ذلك زيد؟ ولا يكون هذا أَوْلى من أن يكون ديزًا أو يزدًا. ولا شكّ في أن كلام الله تعالى يجب أن يكون مفيدًا. وهذا بخلاف النقش، لأنه إنما يفيد | إذا وجد الجميع في حالة واحدة. [١١٨ب]

دليل آخر، وهو أنا أجمعنا على أن الكلام لا يفيد ولا يعرف معناه إلّا بالمواضعة. ألا ترى أن المهمل لَما لم تحصل المواضعة عليه في استعماله لم يفد؟ والقديم لا يجوز عليه المواضعة.

---

٥ يتناولها] تناولها ٦ ما] لما ٧ الإدراك] + هي الادراك ٩ لها] لهم | أنه] كانّه ١٠ والجميع] وللجميع ١١ أمارة] أمارت ١٨ زيد] ريداجدهم

دليل آخر على ذلك، وهو أن القرآن لو كان قديمًا لكان يجب أن يكون باقيًا لا محالة، لأن القديم لا يرد عليه البطلان. وقد علمنا أن الكلام لا يجوز عليه البقاء. فإن قيل: ولم قلتم أنه لا يجوز عليه البقاء؟ قيل له: لأنه لو جاز عليه البقاء لوجب أن يسمع في الحالة الثانية على الحدّ الذي يسمع في الحالة الأولى. ولَما لم نسمعه في الحالة الثانية على الحدّ الذي نسمعه في الحالة الأولى دلّ ذلك على أنه ليس بموجود، إذ يستحيل أن يكون الشيء مدركًا موجودًا، ثم لا يدركه أحد، لأنه يؤدّي إلى قلب جنسه. ولو جوّزنا ذلك حتى يوجد الكلام ولا يخلق الله تعالى الإدراك له لوجب أن يجوز أن يخلق الله تعالى عند سماع زيد الإدراك لا على الترتيب حتى يقول أحدنا: زيد، وهو يسمع ديز، ولوجب أن يجوز سماعه مع البعد المفرط، وأن لا يسمع عند القرب المفرط، لأنه يخلق الله تعالى الإدراك في تلك الحالة ولا يخلق في الحالة الأخرى.

دليل آخر، وهو أن الكلام أصوات، والصوت يحلّ المحلّ بدليل أنه يشتدّ بصلابة المحلّ ويرخو برخاوة المحلّ، وبدليل أنها تسمع في ناحية المحل، ومحله لا بدّ أن يكون جسمًا، فلو كان الكلام قديمًا لكان محله قديمًا. وقد بيّنّا أنه لا قديم مع الله تعالى.

[١١٩أ] | دليل آخر، وهو أن الكلام أمر ونهي وخبر واستخبار، والأمر إنما يصير أمرًا بالإرادة، وإنما يحتاج إلى الإرادة حالة الحدوث. فلو قلنا أن الكلام قديم لأدّى إلى أن يكون أمرًا وخبرًا فيما لم يزل، وهذا محال.

دليل آخر، وهو ما ذكره الشيخ أبو هاشم: إن الحروف المختلفة متضادّة بدليل أنه لا يمكن المخاطب الواحد الإتيان بها دفعةً واحدةً. وليس ذلك إلّا لتضادّها على ذلك المحلّ. فإذا ثبت ذلك فكلام الله تعالى لا يخلو إما أن يكون محلّه ذات الباريء تعالى أو يحلّ غيره أو يوجد لا في محلّ. بطل الأول، لأن ذات الباريء ليس بمتحيّز ولا متجزئ، فيستحيل أن تجتمع المتضادّات عليه. ولو حلّ غيره لاقتضى قدم المحلّ على ما سبق. ولو وجد لا في محلّ لارتفع التضادّ عنها، لأن شرط تضادّها أن يكون على المحلّ أو يبقى التضادّ بينهما على مجرّد الوجود، فلا يجوز اجتماع الحرفين في العالم، كما نقول في إرادة الله تعالى وكراهته وبقاء العالم وفنائه.

---

٥ دلّ] + على (مشطوب) ٨ ديز] ادر ١٢ ويرخو] ورخوا | تسمع] يسمع ١٨ لتضادّها] لتضادهما ١٩ يخلو] نخلوا | محلّه] محل ٢٠ فيستحيل] فليستحيل ٢١ سبق] يسبق

فإن قيل: أليس الله سبحانه متكلمًا وأحدنا متكلم، وهو قديم ونحن محدَثون، ولم يقتض الاشتراك في هذه الصفة الاشتراك في الحدث أو القدم؟ فكذلك يجوز أن تكون الحال ههنا في الكلام، قيل له: الاشتراك في هذه الصفة لا يوجب التماثل، لأنها ليست بحالة حقيقية للذات بخلاف ما نقول في الكلام، لأنه لا صفة له أخصّ من كونه [راءً] أو طاءً، قد اشترك في هذه الصفة.

ومن الدليل على هذا من جهة الظاهر قوله تعالى ﴿مَا يَأْتِيهِم مِن ذِكْرٍ مِن رَبِّهِم مُحْدَثٍ إِلَّا اسْتَمَعُوهُ | وَهُمْ يَلْعَبُونَ﴾[٣٦] وقوله ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِكْرَ وإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾[٣٧]. إن القرآن [١١٩ب]
منزل في قوله ﴿فَاخْلَعْ نَعْلَيْكَ إِنَّكَ بِالْوَادِ الْمُقَدَّسِ طُوًى﴾[٣٨]، ومعلوم أنه تعالى لم يكن فيما لم يزل يخاطب موسى عليه السلام بقوله ﴿فَاخْلَعْ نَعْلَيْكَ﴾ وقوله ﴿إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرآنًا عَرَبِيًا﴾[٣٩] يبين أن القرآن مجعول، والمجعول هو المخلوق والمخلوق لا يكون قديمًا.

فصل

أما الكلام على الأشعرية والكلّابية فنقول لهم: الاشتغال معكم في أن القرآن محدَث أو قديم فرع على ثبوت الكلام. وما تقولون به في ذلك غير معقول، فلا معنى لمكالمتكم فيه. وإنما قلنا ذلك لأن الكلام لا يخلو من أن يكون هو الحروف أو الحروف الواقعة على وجه مخصوص أو ما يستفاد من الحروف، أو تقولون أن الكلام هو المسموع المعلوم. فإن قالوا أن الكلام هو الحروف أو الحروف الواقعة على وجه مخصوص، فهذا صحيح. وإن قالوا أن الكلام ما تفيد هذه الحروف، فهذا باطل بإشارة الأخرس، فإنه يفيد ما تفيده هذه الحروف ولا يكون كلامًا. وقولهم أن الكلام هو المسموع المعلوم يبطل بصفير الطير وصرير الباب، فإنه مسموع معلوم. وقولهم بأن الكلام ما يحلّ في ذات البارئ تعالى أو في نفس أحدنا لا يخلو إما أن يريدوا به إرادة الكلام أو إرادة ترتيب الكلام. وهذا كلّه ليس بكلام، لأنه يتصوّر وجود هذه الأشياء في حقّ الأخرس والساكت [...] بعقل لا يصدر إلّا من حيّ قادر، ولا يجوز أن يكون الطريق إليه أمر مجهول. ومثل ذلك | لا يجوز، لأنه يؤدّي إلى الجهالات. [١٢٠أ]

١ متكلم] مكلمًا ٢ تكون] يكون | ههنا] هكذا ٤ اشترك] اشتركت ٩ فَاخْلَعْ] اخلع ١٣ تقولون] يقولون | فيه] + لأن الانسان اولا وجوده ثم وجوده ١٤ يخلو] بخلوا | الواقعة] الواقع ١٦ الواقعة] الواقع | ما] انّما ١٩ يخلو] بخلوا ٢١] الظاهر أنه قد سقط بعض نص الكتاب هنا من المخطوطة | يصدر] بصد ٢٢ إليه] + حكمه وليس بكلام

[٣٦] سورة الأنبياء (٢١): ٢ | [٣٧] سورة الحجر (١٥): ٩ | [٣٨] سورة طه (٢٠): ١٢ | [٣٩] سورة الزخرف (٤٣): ٣

دليل آخر على أن الكلام هو هذه الحروف وليس سواها، أنه لو كان معنًى سوى هذه الحروف لكان لنا إليه طريق، والطريق إلى معرفته لا يخلو إما أن يكون هو الاضطرار أو الاكتساب. وبطل الأول، لأنه لو كان ضروريًّا لشاركناهم كما في سائر الضروريات. ولا يجوز أن يكون الطريق إليه الاكتساب والاستدلال، لأن الدليل على ذلك لا يخلو إما أن يكون فعله أو حكمه، وهو ليس بمتكلّم، فإن قيل: الكلام معنى آخر في النفس غير هذه المعاني، قيل له: هذا [باطل] بإحالة الحكم، لأنه ليس للمتكلم بكونه متكلمًا حال حتى يتوصل إليه بتلك الحالة. فإذا بطلت هذه الوجوه ثبت أن الكلام ليس هو إلّا هذه الحروف المنظومة والأصوات المنقطعة.

فإن قيل: ما ادّعيناه يعرفه كل أحد، لأن كل أحد أراد أن يتكلم فإنه يجد من نفسه أمرًا قبل أن يتكلم فالذي يجد من نفسه هو الكلام، قيل له: الذي يجده من نفسه هو إرادة الكلام وإرادة ترتيب الكلام أو العلم بنظم الكلام. وهذه الأشياء ليست بكلام.

فإن قيل: أليس العادة جرت بأن الإنسان يقول: في نفسي كلام، إذا أراد التكلّم؟ قيل له: هذا إثبات المعاني بالعبارات، وإثبات المعاني بالعبارات لا يجوز لوجهين، أحدهما أن العبارات تختلف بالمواضعات والمعاني لا تختلف، والثاني أن المعاني متقدمة على العبارات.

[١٢٠ب] وجواب آخر | عن هذا السؤال، وهو أن الناس يقولون ذلك مجازًا لا حقيقةً، هذا كما أنهم يقولون: في نفسي البناء والخروج، ومثل ذلك. ألا ترى أن أحدنا يقول: في نفسي بناء دار والخروج إلى بغداد؟ وإنما جاز الاستعمال هكذا لأن من عادة العرب أنها تسمي [الشيء] باسم الشيء الآخر إذا كان قريبًا منه أو كان منه السبب، فسموا القصد إلى الكلام والخروج والبناء بهذه الأسماء لأنه سبب وجودها.

دليل آخر على أن الكلام لا يجوز أن يكون معنًى في النفس، وهو أنه لو كان كذلك لما أمكننا الوقوف على مراد معرفة الله تعالى، وذلك لا يجوز. فإن قيل: ولم قلتم ذلك؟ قيل له: لأن الوقوف على مراد الله تعالى لا يجوز أن يكون اضطرارًا مع بقاء التكليف. ولا يمكن الوقوف على ذلك بالاستدلال، لأن الاستدلال بالكلام إنما يصح إذا جرت بين المخاطب والمخاطب مواضعة، والقديم لا يجوز عليه المواضعة.

٢ يخلو] نخلوا | يكون] تكون ٤ يخلو] نخلوا ٦ بإحالة] احالة ١٩ سبب] بسبب

فإن قيل: ما أنكرتم أن يعرف الملك مراد الله ضروريًّا، ثم يبلغه إلينا؟ قيل له: الملك مكلَّف كأحدنا بدليل قوله تعالى ﴿لَا يَعْصُونَ اللّهَ مَا أَمَرَهُمْ وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ﴾[40]. ومع بقاء التكليف لا يجوز أن يعرف مراد الله تعالى ضروريًا.

فإن قيل: ما أنكرتم أن يعرف بعض الأحياء الذين لا تكليف عليهم مراد الله ضرورةً، ثم يبلّغونه إلى الملائكة تبلغه إلينا؟ قيل له: لو كان كذلك لنقل إلينا، ولم ينقل أن فيمن بلّغ إلينا من الله سبحانه من لم يكن مكلفًا، فلا يجوز الاعتماد على ذلك.

فإن قيل: فهل يجوز أن يخلق الله تعالى عبارة | يفهم بها مراده؟ قيل له: بالعبارة إنما يفهم [١٢١أ] الكلام الذي هو هذه الحروف على وجهين، أحدهما أن ينقل الكلام على وجهه فيعرف بالعبارة عنه معناه، والثاني بأن ينقل بعبارة أخرى أو بلغة أخرى، نحو أن يقول المتكلّم: زيد في الدار، فيقول المعبّر بالفارسية: *زيد در سراست*، فعلى كلّ حال إن ما يعبّره عنه مركّبٌ من هذه الحروف.

فإن قيل: يجوز أن يخلق الله تعالى كتابة نفهم بها مراده؟ قيل له: الكتابة ترجمة تكون بالحروف وأمارتها، فلهذا تفيد، وعندهم الكلام ليس هو هذه الحروف.

دليل آخر على أن الكلام لا يجوز أن يكون معنًى في النفس، وهو أنه لو كان معنًى في النفس لم يكن مفيدًا، لأن الكلام إنما كان مفيدًا إذا كان واقعًا على جهات مخصوصة مثل الأمر والنهي والخبر والاستخبار، وما يكون معنًى في النفس لا يجوز أن يكون واقعًا على هذه الجهات المخصوصة، ثم إن سلم مسلّم أنه يكون مفيدًا فلا تكثر فوائده ولا تعمّ، لأن الكلام إنما تكثر فوائده إذا دخله الإعراب الرفع والنصب والجرّ والجزم لينصرف في وجوه الإعراب. وما في النفس لا يتصور فيه هذه الأشياء.

فإن قيل: كما أنكم تعرفون مراد الله تعالى بكلامه المحدَث فنحن نعرف مراد الله بكلامه القديم، قيل له: الإنسان إنما يعرف مراد الله تعالى بأن يخلق كلامًا في محلّ، فيكون ذلك كلامًا على وجهٍ يعرف المخاطب معناه، ويقيم معجزة على أن هذا كلامه. وما في النفس لا يتصوّر فيه هذه الأشياء. فإنما قلنا أنه يخلقه في محلّ | ويكون ذلك كلامًا على وجه، لأن [١٢١ب] الكلام يحتاج إلى المحلّ، لأنه من قبيل الأصوات، والصوت لا بدّ له من محلّ. وإنما قلنا أنه

٤ يعرف] بعرض ٥ ولم] أو لم ٧ تعالى] + عباده (مشطوب) ٨ ينقل] تنقل ١٠ مركّبٌ] مركبا ١٢ تكون بالحروف] بكون الحروف ١٣ تفيد] يفيد ١٦ والخبر] وللخبر ١٩ فيه] في ٢١ مراد] مراده ٢٣ يخلقه] نخلق

[40] سورة التحريم (٦٦): ٦

يجب أن يكون على وجه يعرف أن هذا كلام الله لا كلام غيره، إذ [لو] لم يقم المعجزة [لكان] يجوز أن يكون هذا من كلام الجنّ وغيرهم.

دليل آخر أن كلام الله تعالى لا يجوز أن يكون قديمًا، وهو أنه لو كان قديمًا لم يكن يوصف الله تعالى بأنه قادر على أنه يأمر أكثر مما أمر أو يخاطب أكثر مما خاطب، وهذا محال [ولم يكن يوصف بأنه قادر على أن يأمر أكثر] ممن أمر أو يخاطب أكثر ممن خاطب، وهذا محال.

فإن قيل: إن أمر الله تعالى يتعلّق بمن يجوز أن يكون مأمورًا وبما يجوز أن يكون مأمورًا به، قيل له: هذا لا يصح، لأنه يؤدّي إلى أن يكون الله تعالى آمرًا بالقبيح ناهيًا عن الحسن وإلى أن يكون آمرًا للعاجز الذي لا يقدر على الفعل، وذلك لا يجوز.

فإن قيل: نحن نقول هاهنا ما تقولونه في العلم، فإن عندكم لا يجوز أن يأمر الله تعالى أكثر ممن علم أنه يأمرهم، فكل عذر لكم في العلم فهو عذر لنا في الأمر، قيل له: هذه المعارضة ليست بصحيحة، لأن عندنا الله تعالى قادر على أن يأمر أكثر ممن علم أنه يأمر، لأن خلاف المعلوم مقدور عليه ممكن وجوده وحصوله إلّا أنه لا يوجد بخلاف ما نحن فيه، فإن على أصلكم يجب أن يستحيل وصف الله تعالى بالقدرة على ذلك. والذي يبيّن بطلان قولهم أن من شرط المتكلم أن يكون متقدّمًا على الكلام كما أن شرط الفاعل أن يكون متقدّمًا [١٢٢أ] على الفعل، فكما لا يجوز أن يكون | الفعل والفاعل معًا لا يجوز أن يكون المتكلّم والكلام معًا. وإذا كان قديمًا فيكون مع الله تعالى في الأزل. ويبيّن صحة ما ذكرناه أن المعقول من المتكلم [أن] يكون الكلام واقعًا بحسب داعيه ومقصوده، والمعقول من الكلام هو هذه الحروف المنظومة. فلو جاز أن يكون لله تعالى كلام بخلاف ما هو معقول في الشاهد يتكلم به لجاز أن تكون له حركة بخلاف ما نعقله في الشاهد يكون متحركًا به وسوادًا لا على هذه الهيئة يسودّ به، وقد علمنا خلافه.

دليل آخر على ذلك، وهو أنه لو كان الله تعالى متكلمًا بكلام قديم لكان كلامه مثلًا له، لأن الاشتراك في صفة الذات يقتضي التماثل، وقد بينّا ذلك من قبل، والله تعالى لا مثل له. ويلزم ذلك أن يكون الكلام إلاهًا قادرًا على اختراع الأجسام، لأن الاشتراك في القدم يقتضي الاشتراك في سائر الصفات النفسية، ويلزم أن يكون الكلام إلاهًا من وجه آخر،

---

٣ وهو ...لم] مكرر في الأصل | يكن] يكون ١٠ تقولونه] يقولونه ١١ المعارضة] مغاره، مع تصحيح في الهامش
١٧ المعقول] المفعول ١٨ المتكلم] مشطوب في الأصل؛ + والكلام معًا (مشطوب) ٢٠ لجاز] جاز | نعقله] نفعله

وهو أن الله سبحانه إنما يجب كونه إلاهًا قادرًا على خلق النعم التي لأجلها يكون إلهًا لكونه قديمًا بدليل أن من لم يكن قديمًا لا يصح أن يكون إلاهًا قادرًا على هذه النعم.

فإن قيل: لِمَ صار كونه قديمًا بأن يكون علةً في كونه قادرًا أَوْلى من أن يصير كونه قادرًا علةً في كونه قديمًا، إذ قد ثبت أن هذه الصفات مستحقّة على وجه واحد؟ قيل له: لأن كونه قادرًا مترتّب على كونه موجودًا. ألا ترى أنه يستحيل أن يكون قادرًا ولا يكون موجودًا [ويمكن أن يكون موجودًا] ولا | يكون قادرًا؟ [١٢٢ب]

فإن قيل: أليس الله تعالى قال ﴿حَتَّى عَادَ كَالْعُرْجُونِ الْقَدِيمِ﴾[٤١]؟ أخبر عن كون العرجون قديمًا، ثم لا يجب بذلك أن يكون إلاهًا، قيل له: من يقول أن العرجون يسمّى قديمًا مجازًا لا يلزمه هذا، ومن يقول أنه حقيقةً فهو يقول: ما ألزَمَنا هذا الكلام من حيث الاشتراك في اسم القدم، ولكن من حيث الاشتراك في الوجود في الأزل، وهذا غير موجود في العرجون.

فإن قيل: أليس النبيّ صلى الله عليه وسلم محدث وصفاته محدثة، ثم لا يجب أن تكون صفاته نبيًّا؟ فكذلك يجوز أن تكون صفات الله تعالى قديمة ولا يلزم من ذلك أن تكون صفاته آلهة، قيل له: الحدوث ليس من صفة الذات بدليل اشتراك الجوهر والعرض والسواد والبياض في الحدوث، فلا يقتضي الاشتراك في الحدوث الاشتراك في سائر الصفات بخلاف القدم، فإنه صفة الذات أو مقتضاها، فلهذا لزمهم ذلك ولم يلزمنا في صفات النبيّ صلى الله عليه أن تكون نبيًّا. يبيّن ذلك أنهم يقولون: لا قديم إلّا الله تعالى وصفاته، ولا يقولون: لا محدَث إلّا رسول الله تعالى وصفاته.

فإن قيل: بيّنوا لنا معنى الإله، قيل له: الإله اسم لمن تحقّ له العبادة. وقال بعض أصحابنا أنه من يستحقّ العبادة، وذلك خطأ لأن مستحقّ العبادة مَن أنعم على الغير فيستحقّ العبادة شكرًا له، والله تعالى فيما لم يزل لم يكن منعمًا، إذ لم يكن مَن ينعم عليه، ومع هذا كان إلاهًا. فعلم أن الإله | من تحقّ له العبادة، أي هو على صفة تحقّ له العبادة. [١٢٣أ]

فإن قيل: فهل تقولون أن الله تعالى إلاه لجميع الأشياء؟ قيل له: لا نقول ذلك على التحقيق، لأنه ليس بمنعم على جميع الأشياء، وإنما [نقول: هو] إلاه لما يجوز خلق الروح فيه.

٢ النعم] النعمه ٩ ألزَمَنا] ألزمناكم ١٦ لزمهم] الزمهم ١٧ تكون] يكون | يبيّن] بيّن ١٩ لنا] + المعاني (مشطوب) ٢٤ الروح] الزّوج

[٤١] سورة يسين (٣٦): ٣٩

فإن قيل: فيجب على هذا أن لا يكون إلاهًا للأعراض والجزء المنفرد، قيل له: هذا كما ذكرت، ولكنه لا تطلق هذه الكلمة، لأنه إذا قيل أن الله تعالى ليس بإلاه لجميع الأشياء، اتّهم أنه ليس بخالق لها حتى لو اقترن به ما يزيل الاتّهام جاز ذلك، وهو أن يقال: خالق لجميع هذه الأشياء، وليس بإلاه لجميعها.

دليل آخر على ذلك، وهو أنه لو جاز أن يكون مع الله تعالى قديم عاجز على ما يقوله بعض الثنوية [لما أمكننا أن ننفي تماثلها في العجز]، لأن الطريق إلى نفي ذلك هو أن الاشتراك في القدم يقتضي التماثل، ويستحيل أن يكون أحدهما قادرًا والآخر عاجزًا، وهم أفسدوا على أنفسهم هذا الطريق حيث أثبتوا مع الله قدماء ليست بقادرة ولا عالمة.

فإن قيل: نحن نقول أنه ليس مع الله تعالى قديم آخر، لأن الدلالة لم تقم عليه، ولو كان يقام الدليل عليه، قيل له: انتفاء الدليل وعدم الطريق لا يوجب انتفاء الذات والحكم، بل يوجب التوقّف، لأنه لا دليل على إثباته. [و]لا دليل على نفيه. على أنكم قد أثبتم لله تعالى صفات لا دليل عليها، فإن عندكم أن اليد والوجه لما أنهما صفتان لله تعالى لا تحملون اليد على القوة والوجه على الذات مع أنه لا دليل على تلك الصفات.

[١٢٣ب] فإن قيل: [الدليل] على ذلك هو اتّفاق الناس | على أنه لا إله إلّا الله تعالى، قيل له: لو جاز الاستدلال بذلك على نفي قديم آخر لجاز الاستدلال بقولهم: لا قديم إلّا الله، على نفي العلم القديم والقدرة القديمة.

فإن قيل: الدليل على نفي القديم العاجز أن العجز نقص، والقديم لا يجوز أن يكون ناقصًا، قيل له: إن عنيت بالنقص أنه إذا كان عاجزًا لا يصح منه الفعل فهذا قائم في القدرة القديمة والعلم القديم، وقد أثبتموهما. وإن عنيتم أن يكون عاجزًا عن الأشياء على وجهٍ يستحيل أن يقدر عليها فيكون معنى قولنا أنه عاجز أنه قد حلّه العجز، وعلى أنكم قد وصفتم القديم تعالى بأنه يريد القبيح وسوء الثناء عليه والشتم. ومن كان هذا حاله كان ناقصًا، بل في غاية النقص، فإذا جاز أن يكون موصوفًا بهذا الضرب من النقص، فلِمَ لا يجوز أن يكون موصوفًا بالعجز؟

---

٣ اقترن] اقترب ٨ ليست] ليس ١٢ لما] كما ١٣ على[2] + الوجه (مشطوب) ١٤ الناس] الناني ١٥ بذلك] فذلك ١٨ فهذا] وهذا ١٩ أثبتموهما] اثبتموها ٢٠ عليها] عليه | فيكون] وكون | عاجز] عاجزًا ٢٣ بالعجز] + مسائل العجز

أما قولهم: إنا لا نقول أن الكلام قديم، لأنه صفة والصفات لا توصف، على ما ذهب إليه ابن كلّاب منهم، فالكلام على ذلك قد مضى، وبيّنّا أن الصفة كيف يجوز وصفها بصفة القديم أَوْلى من أن يجوز وصفها [بصفة المحدث].

فصل

وذهب الأشعري إلى أن كلام الله تعالى قديم، لا هو [هو] ولا غيره، والكلام على هذا يتعيّن على حدّ الغيرين، والكلام فيه يقع تارةً من حيث العبارة وتارةً من حيث المعنى. أما ما يتعلق بالعبارة فقد مضى، فإنا قد ذكرنا أن حدّ الغيرين ما يستبدّ أحدهما بالذكر عن صاحبه، وبينّا | أن كلام الله تعالى وعلمه وقدرته تستبد بالذكر عن الله تعالى، فيجب أن تكون هذه [١٢٤أ] الأشياء أغيارًا لله تعالى.

وأما الكلام من حيث المعنى، فهو أن نتكلم في حكم الغيرين بأنه ما يجوز وجود أحدهما مع عدم الآخر. والدليل على فساد ذلك أن الإنسان إذا رجع إلى نفسه يمكنه أن يقدّر في نفسه قديمين معًا، فيكونان غيرين مع أنه لا يجوز وجود أحدهما مع عدم الآخر. وكذلك الدهرية تعتقد قدم هذه الأجسام وهي أغيار وإن لم يعتقدوا جواز وجود أحدها مع عدم الأخر. والذي يبيّن بطلان ذلك أيضًا أن السوادين يجوز وجودهما في محلّ واحد وإذا وجدا كانا غيرين مع أنه لا يجوز وجود أحدهما مع عدم الآخر.

فإن قيل: إنا نقول في الغيرين أنه يجوز، وكان يجوز وجود أحدهما مع عدم الآخر ابتداءً أو إعادةً، قيل له: إذا كان في هذه الحالة لا يجوز وجود أحدهما مع عدم الآخر فيجب أن لا يكونا غيرين، لأن معنى الحدّ والمحدود يجب أن تكون حاصلة في حالة واحدة، ثم يقال لهم: كون الجسمين غيرين معلوم ضرورةً وجواز وجود أحدهما مع عدم الآخر معلوم بدليل. فلو كان حدّ الغيرين ما ذكرتم لكان يجب إذا عرف جواز أحدهما مع عدم الآخر إما في المكان أو في الزمان [أن يكون تغايرهما معلومًا بالدليل. فإن قيل: نعلم ذلك باضطرار]، قيل له: إنكم ما اقتصرتم على هذا ولكن ضممتم إليه أنه لا يجوز وجود أحدهما مع عدم الآخر حقيقةً. وإذا كان تغايرهما معلومًا باضطرار لم يجز أن يضمّ إلى الحدّ ما يكون معلومًا | بالدليل. [١٢٤ب]

---

٢ فالكلام] والكلام | قد] قده ٦ يتعيّن] يتبيّن | حدّ] أحد ٧ حدّ] أحد ٨ تستبد] تستبدنا | تكون] يكون ١٣ تعتقد] يعتقد ١٨ لأن] ولان | والمحدود] والحدود | تكون] يكون | حاصلة] حاصلا ١٩ الجسمين] الجسم

فصل

فإن قيل: فهل تقولون أن الله متكلم لذاته؟ فجوابنا في ذلك: لا.

قال القاضي: قولنا أنه تعالى متكلم لذاته أو بكلام فرع [على] أن يكون له بكونه متكلمًا حالة حتى يصح أن نتكلم في كيفية تلك الحالة وفيما لأجله صار مختصًا بها، وليس للمتكلم بكونه متكلمًا حالة. ووافقنا على ذلك الباقلاني منهم، وعندهم للمتكلم بكونه متكلمًا حالةٌ. والدليل على فساد ذلك أنه يجوز أن يخلق الله تعالى لسانين لأحدنا، ولا استحالة في ذلك. وإذا صح ذلك فيجوز أن يتكلم بأحد اللسانين بضدّ ما يتكلم باللسان الآخر، لأن الحروف متضادّة على أحد قولي أبي هاشم. فلو كانت [له] بكونه متكلمًا حالة لوجب أن يكون موصوفًا بصفة الضدّين، وهذا محال.

دليل آخر على ذلك، وهو أنه يجوز وجود الكلام في الضدّين، ولو كان للمتكلم بكونه متكلمًا حالةٌ لوجب أن يوجب الكلام الموجود في الضدّين الصفة والحالة لجميع المكلَّفين لفقد الاختصاص، وهذا محال. فإن قيل: لهذا الكلام اختصاص بالمتكلم الذي حصل منه لأنه هو المحدِث له، فيكون هو أولى بذلك، قيل [له]: ما يوجب الحالة للشيء لا فرق بين أن يكون من فعله أو من فعل غيره. ألا ترى أن الله تعالى لو أوجد لأحدنا العلم والقدرة في قلبه لكان هو العالم والقادر به دون الله سبحانه وتعالى وإن كان من فعله؟

دليل آخر على ذلك، وهو أنه لو كان له بكونه متكلمًا حال لم يكن لنا السبيل إلى معرفته، ولم يجز إثبات ما لا سبيل إلى معرفته، وإنما قلنا ذلك لأن هذه الحالة مما لا يعلم | [١٢٥أ] باضطرار، لأنا لا نشاركهم فيها، ولو كان معلومًا بدليل لم يخل الدليل عليه أن يكون هو إيجاد الكلام أو نظم الكلام وترتيبه أو كون الكلام أمرًا ونهيًا وخبرًا. وبطل الأول، لأن الإيجاد يدلّ على كونه قادرًا، وبطل النظم، لأنه يدلّ على كونه عالمًا، وبطل الثالث، لأنه يدلّ على كونه مريدًا كارهًا، ولا كلام في حالة العالمين والقادرين أو المريدين، وإنما وقع الخلاف في كونه متكلمًا، ولا دليل عليه فلا يصح إثباته.

دليل آخر على ذلك، وهو أن الله سبحانه وتعالى لو كان متكلمًا لذاته لكان متكلمًا بجميع أنواع الكلام، صدقه وكذبه وحسنه وقبحه، لأن ذات البارئ تعالى لا اختصاص لها ببعض الأشياء دون بعض، فكان يجب أن يكون متكلمًا بجميع أنواع الكلام. ألا ترى أنا

---

٥ حالةٌ] حالث ١٥ وإن] فان ٢١ العالمين] العلمين

[لما] قلنا أن الله تعالى عالم لذاته، اقتضى ذلك أن يكون عالمًا بجميع أنواع المعلومات؟ وكذلك قول من يقول أنه مريد لذاته يلزمه أن يكون مريدًا لجميع أنواع المرادات، كذلك هاهنا.

دليل آخر على ذلك، وهو أن الله تعالى لو كان متكلمًا لذاته لكان متكلمًا بما لا نهاية له من الكلام، كما أنه تعالى لما كان عالمًا لذاته كان عالماً لما لا نهاية له من المعلومات.

دليل آخر على ذلك، وهو أن الله تعالى لو كان متكلمًا لذاته لكان مكلّمًا لذاته، ولو كان مكلّمًا لذاته لبطل تخصيص موسى وجبرئيل عليهما السلام، لأنه كان يجب أن يكون مكلمًا لجميع الأشياء، | [١٢٥ب] وقد علمنا خلافه. فإن قيل: أليس يجوز عندكم أن يكون الله تعالى عالمًا لذاته ولا يلزمكم على هذا أن يكون معلّمًا لذاته؟ كذلك يجوز عندنا أن يكون متكلمًا لذاته، ثم لا يلزم أن يكون مكلمًا لذاته، فالجواب أن هذا لا يصح، لأن كونه مكلمًا من جنس كونه متكلمًا، إذ التكليم هو عين الكلام، ومن كان متكلمًا لذاته كان متكلمًا بجميع أنواع الكلام، وليس نحو ذلك كونه معلمًا، لأنه ليس من جنس كونه عالمًا، فكونه تعالى عالمًا لذاته لا يلزم عليه أن يكون معلّمًا لذاته. وإنما قلنا ذلك، لأن التعليم يفيد فائدتين، إحداهما أن يوجد العلم في الغير، والثانية أن يفعل شيئًا يفعل الإنسان عنده علمًا، وهذا ليس من جنس كونه عالمًا.

دليل آخر على ذلك، وهو أنه لو كان متكلمًا لذاته لوجب أن يكون متكلمًا مع جميع الأشياء الموجودة من جميع الجمادات وغيرها من الأموات، وقد علمنا أنه لا يجوز هذا على الله تعالى لأنه يكون قبيحًا. فإن قيل: إن ذلك قبيح منه تعالى، قيل له: القبيح عندكم جائز على الله تعالى وتقولون أنه لا يقبح منه، فجوّزوا هذا أيضًا على الله تعالى إذ لا يقبح منه. فإن قيل: أليس يجوز عندكم أن يتناول أمره المعدوم ويكون آمرًا له، ومع هذا لا يكون قبيحًا لذلك؟ قيل له: هذا لا يصح، لأن الأمر عندنا لا يتناول المعدوم، ولكنه يخاطب الرسول والأئمة، ثم يأمرهم بالتبليغ إلينا عند وجودنا.

دليل آخر على ذلك، وهو أن قولنا [هو] متكلّم مع قولنا أنه | [١٢٦أ] متكلّم لذاته يتناقض، ويستحيل ذلك. بيانه أن المتكلم اسم لفاعل الكلام، ويستحيل أن يكون متكلمًا لذاته، ثم يكون فاعلًا للكلام.

دليل آخر على هذا، وهو أن الكلام مدرَك، وهو هذه الحروف المختلفة المتضادّة، وهذا يؤدّي إلى أن يكون الله تعالى بصفة المتضادّات إذا قلنا أنه متكلم لذاته. فإن قيل: هذا

---

٢ أن] + يقول (مشطوب) ٥ مكلّمًا] متكلمًا ٦ مكلّمًا] متكلمًا ٩ فالجواب] والجواب ١٠ إذ] اذا | متكلمًا[3] مكلما | بجميع] لجميع ١٢ إحداهما] احدهما ١٣ والثانية] والثاني ١٦ فإن...تعالى[2]] إضافة في الهامش ١٧ وتقولون] ويقولون ١٩ لذلك] كذلك

باطل بكونه عالمًا لذاته وقادرًا لذاته، فإنه يجوز أن يكون الله تعالى موصوفًا بهما مع اختلافهما، قيل له: إنما قلنا ذلك لأنه لا مضادّة بين العلم والقدرة، فجاز أن يتّصف بهما. وأما الحروف فمتضادّة، ولأن العلم والقدرة غير مدركين، فالاختلاف فيهما لا يوجب التضادّ، أما هاهنا فبخلافه.

دليل آخر على ذلك، و[هو] أنه تعالى لو كان متكلمًا لذاته كان صادقًا لذاته، فيجب أن يكون كاذبًا لذاته، لأن ذات القديم جلّ وعزّ لا اختصاص له بالصدق دون الكذب، ولا اختصاص له بجنس دون جنس، والكذب من جنس الكلام، وصفة الذات إذا صحّت وجبت. ألا ترى أنا إذا قلنا: إن الله تعالى عالم لذاته وقادر لذاته، كان جميع المقدورات والمعلومات مقدورًا ومعلومًا له؟ ويستحيل أن يكون الله تعالى كاذبًا.

فإن قيل: هذا إذا لم يثبت أنه تعالى صادق لذاته، وقد ثبت كونه صادقًا، فلا يجوز أن يكون كاذبًا. هذا كما أن الله تعالى [لما] وجب كونه عالمًا وقادرًا استحال كونه جاهلًا وعاجزًا، [١٢٦ب] وإن كان الحيّ في الشاهد يصح أن يكون عالمًا | أو جاهلًا وقادرًا أو عاجزًا، قيل له: قد ثبت عندنا بالدليل [أن] الله تعالى عالم قادر، فلا يجوز أن يكون جاهلًا أو عاجزًا، ولم يثبت لكم أنه صادق، فلا دليل لكم مع تمسّككم بمذاهبكم الفاسدة.

فإن قيل: الدليل على أنه صادق أنه أخبر عن خلق السماوات والأرضين، فكان صادقًا فيه، لأنا قد علمنا أن مخبره على ما أخبر به عنه، قيل له: هذا لا يصح من وجوه، أحدها أن خلق السماوات والأرضين إنما يثبت بالخبر الذي هو هذه الحروف، وليس بكلامه تعالى [عندكم]، وإنما كلامه قائم بنفسه، فلا يدلّ هذا على صدقه.

فإن قيل: وإن كان هذا غير كلامه إلّا أنه حكاية عن كلامه، وصدق الحكاية يدلّ على صدق المحكي عنه، قيل [له]: يجوز أن تكون الحكاية صدقًا والمحكي كذبًا، أو يكون المحكي صدقًا والحكاية كذبًا. أما الأول فنحو أن يقول زيد: قال عمرو: الله ثالث ثلاثة، ويكون عمرو قال ذلك، فإن هذه الحكاية صدق والمحكي كذب. وأما الثاني فنحو أن يقول زيد: قال عمرو: لا إله إلّا الله، وعمرو لم يقل ذلك، فإن الحكاية كذب والمحكي صدق.

جواب آخر عن ذلك، وهو أن عندكم يجوز على الله تعالى فعل القبائح كلّها، فيلزمكم أن تجوّزوا ظهور المعجز على يدي الكاذب من جهة الله تعالى، وإذا جوّزتم [ذلك] لزمكم أن

٣ فالاختلاف] والإختلاف ٦ ولا اختصاص] والاختصاص ٨ وقادر] وقادرًا ١٢ الحيّ] + شاهدًا | أو عاجزًا] وعاجزًا ١٨ قائم] القايم ٢١ فنحو] فنجوز

تجوّزوا أن يكون محمد كاذبًا في قوله صلى الله عليه وعلى آله أن هذا القرآن من عند الله وأنه كلام الله تعالى.

جواب آخر، وهو أن عندكم يجوز تلبيس | الأدلة على الله، فجوّزوا أن تكون السماوات [١٢٧أ] [والأرضين] التي ذكرت في القرآن غير هذه السماوات والأرضين.

وجواب آخر، وهو أنه يحتمل أن يكون مراده بقوله ﴿خَلْقِ السَمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾[42] أنه خلقها في الأزل وقبل أن خلقها، ويحتمل أن تكون إرادته بخلقها فيما لا يزال، وكلّ ذلك كذب، ولا أمان لهم من تجويز ذلك عليه.

وجواب آخر، وهو أنه لو جاز أن يستدلّ بذلك على صدقه لجاز أن يستدل بقوله ﴿وَنَادَى أَصْحَابُ النَّارِ أَصْحَابَ الْجَنَّةِ﴾[43] على كذبه، لأنه قال ذلك ولم يخلق أصحاب النار ولا النار.

وجواب آخر، وهو أنه يجوز أن يكون صادقًا في بعض الأشياء كاذبًا في بعضها كأحدنا. فإن قيل: لا يجوز ذلك، لأنه يؤدّي إلى اجتماع الضدّين، لأن الصدق والكذب ضدّان، قيل له: اجتماع الصدق والكذب في حقّ الشخص الواحد جائز بأن يخلق له لسانان، فيتكلم بأحدهما بالصدق وبالآخر بالكذب، وكذلك إذا قال عند جبل أو موضع يحكيه الصدى: لا اله إلّا الله، ثم قال عقيب ذلك: الله ثالث ثلاثة، فإنه يوجد الصدق والكذب في حالة واحدة. فإن قيل: إذا لم يكونا ضدّين فلِمَ لا يجوز من الواحد منا أن يتكلم بهما في حالة واحدة؟ قيل له: لأنه [لا] يمكنه أن يتكلم بجزءين في حالة واحدة، مثلين كانا أو مختلفين. وعندكم كلام الله تعالى معنى في النفس وليس بحروف، فيجوز أن يكون موصوفًا بصفة الصدق والكذب.

جواب آخر، وهو أنه وإن تضادّا فإنهما | يتضادّان على المحلّ، والله تعالى ليس بمحلّ، [١٢٧ب] فلا يتنافى كونه صادقًا وكاذبًا.

جواب آخر، وهو أن أحدنا كما لا يجوز أن يكون صادقًا وكاذبًا في حالة واحدة وآمرًا وناهيًا، وعندكم الله تعالى آمر وناهٍ للذات في حالة واحدة، فيجوز أن يكون صادقًا كاذبًا في حالة واحدة. فإن قيل: عندنا يكون آمرًا وناهيًا عن شيء آخر، قيل له: كذلك جوّز أن يكون صادقًا في بعضها كاذبًا في البعض الآخر.

٥ يحتمل] يحصل   ١٨ وعندكم] وعند   ٢٣ وناهٍ] وناهي

[42] سورة البقرة (٢): ١٦٤ وغيرها | [43] سورة الأعراف (٧): ٥٠

فإن قيل: الخرس والسكوت ضدّ الكلام، والشيء إذا جاز عليه الصفة وضدّها لا يعرى عنها أو عن ضدّها، والله تعالى لو لم يكن متكلمًا فيما لم يزل لوجب أن يكون أخرس أو ساكتًا، وهذان يستحيلان عليه، فوجب أن يكون متكلمًا لم يزل ولا يزال، قيل له: دعواكم أولًا أن الخرس والسكوت ضدّ الكلام فلا نسلم ذلك، والدليل على فساد ما ذكرتم أن الخرس لا يخلو إما أن يكون عجزًا عن الكلام أو يكون فساد آلة الكلام لنقصان منها أو بالزيادة فيها. فإن كان هو العجز عن الكلام، فالعجز يضادّ القدرة، والقدرة تخالف الكلام، ويستحيل أن يكون الشيء الواحد ضدًّا لأمرين مختلفين غير ضدّين، وإنما يكون ضدًّا للمثلين أو الضدّين. وإن كان فساد آلة الكلام بالنقصان منها فيكون تفريقًا، والتفريق كون، والكون في جهة يضادّ الكون في جهة أخرى، فلا يجوز أن يكون ضدًّا للكلام لما ذكرنا. وإن كان للزيادة | [١٢٨أ] فالزيادة تكون جوهرًا أو جسمًا، والجوهر ضدّ الفناء، فلا يجوز أن يكون ضدًّا للكلام. وكذلك السكوت إنما هو تسكين آلة الكلام، والسكون يضادّ الحركة، فلا يجوز أن يكون ضدًّا للكلام مع ذلك، فلا يجوز أن يكون ضدًّا للكلام لما ذكرنا أن الشيء الواحد لا يجوز أن يكون ضدًّا لأمرين مختلفين غير ضدّين.

فإن قيل: الدليل على أن الخرس والكلام ضدّان أنه يستحيل اجتماعهما، وليس ذلك إلّا التضادّ، قيل له: إنه [لا] يستحيل اجتماعهما، فإن الأخرس قد يوجد منه حرف واحد، وكذلك إذا تكلم إنسان فحكاه الصدى بعد سكوته فإنه يكون ساكتًا متكلمًا.

فإن قيل: الحرف الواحد لا يكون كلامًا، قيل له: بلى، ولكن ما يضادّ جملة الكلام يضادّ كل جزء منه وكل حرف، لأن التضادّ يرجع إلى الأجزاء لا إلى الجمل. ثم إن سلمنا اجتماعهما فإنما كان كذلك، لأن الخرس هو العجز وعدم القدرة، والسكوت تسكين الآلة والسكون ضدّ الحركة، فالمانع وجود الكلام مع الخرس والسكوت عدم القدرة والحركة، لا الخرس والسكوت. فأما قولهم أن الشيء إذا جاز عليه الصفة وضدّها لا يعرى عنها وعن ضدّها فليس كذلك. ألا ترى أن الأحمر قد عري عن السواد والبياض؟ فإن قيل: عنيتُ بهذا عن جميع أضدادها، قلنا: هذا احتراز لا تأثير له، لأن اعتمادكم في الدلالة على ما ذكرتم على قولكم أنه كما لا يجوز اجتماع المتضادّات في محلّ لا يجوز خلوّه عنها، وهذا | [١٢٨ب] قد بطل بالأحمر، فإنه لا يجوز اجتماع الضدّين السواد والبياض فيه، وإن كان يجوز عدمهما عنه. على أنه ليس لما

١ قيل] + عندنا يكون آمرًا وناهيًا عن شيئ اخر قيل له كذلك (مشطوب) ٥ يخلو] نخلوا ٧ ويستحيل] ستحيل
١١ والسكون] والسكوت ١٥ التضادّ] المتضاد ٢٣ احتراز] احترازًا ٢٤ عنها] عن المحل

ذكروه أصل يمكنهم أن يردّوه إليه. فإن قيل: نردّه إلى الجوهر والكون، فإنه يستحيل خلوّ الجواهر عن جميع الأكوان، قلنا: العلة في ذلك ليس هو ما أشرتم إليه من احتمال الجوهر الأكوان، وإنما العلة في ذلك ما سبق في صدر الكتاب من أن وجود الجوهر مضمّن بوجود الكون.

فإن قال: نردّه إلى الجوهر واللون، قلنا: الصحيح من مذهبنا أنه يجوز خلوّ الجوهر عن جميع الألوان، وقد مضى ذلك.

فإن قيل: إنما نعني به الحلول، لأنه إذا حلّ السواد فيه فلا يعرى عنه وعن ضدّه، قيل له: ليس العلة في ذلك ما أشرت إليه، وإنما العلة فيه أن الباقي لا ينتفي إلا بالضدّ وما يجري مجرى الضدّ.

فإن قيل: نردّه إلى الموجود والمعدوم، قيل له: العدم ليس بصفة تضادّ الوجود حتى يستقيم لكم ما ذكرتم، إنما العدم زوال صفة الوجود.

فإن قيل: نردّه إلى القديم والمحدث، قيل له: القدم ليس بصفةٍ، وإنما هو كيفية في الوجود لأنه وجود لا أول له، وهذا يرجع إلى النفي.

فإن قيل: الحيّ لا يخلو في الشاهد من أن يكون عالمًا بالشيء أو موصوفًا بضدّ من أضداد العلم، فيحصل هذا أصلًا لما ذكرناه، قيل له: ليس كذلك، فإن أحدنا لا يكون عالمًا بما لا نهاية له، ولا يكون جاهلًا أيضًا، لأنه لو كان جاهلًا بها اقتضى وجود ما لا نهاية من الجهل. على أنا وإن سلّمنا أن الذات لا تخلو عما تحتمله | وعن ضدّه، فالخرس لا يكون ضدًّا [١٢٩أ]
للكلام في الحقيقة، لأن الخرس يوجد في اللسان والكلام يوجد في القلب، ويجوز اجتماعهما كالسواد والبياض في محلّين مختلفين.

فإن قيل: عندنا الخرس يوجد في القلب أيضًا، قيل: هذا غير معقول، فلا يجوز أن يتكلم فيه، على أنه لو كان كذلك لجاز أن يكون الرجل أخرس في القلب وهو أفصح الفصحاء في اللسان، ويستحيل اجتماع الخرس والكلام.

فإن قيل: الحياة متضمّنة بالكلام وأضداده، فالحيّ في الشاهد لا يخلو من الكلام وعن بعض أضداده، قيل له: هذا باطل بالبهيمة، إذا صاحت فإنها لا توصف بالخرس والسكوت والكلام.

---

١ ذكروه] ذكرتموه | نردّه] فردّوه ٣ وإنما] + العلم و (مشطوب) ١٤ يخلو] نخلوا ١٦ وجود] وحودها ١٧ تخلو] نخلوا | فالخرس] والخرس ١٨ لأن] لانه، مع تصحيح | يوجد[1]] + في الكلام

فإن قيل: نعني بما ذكرناه الحيّ الذي له كلام، قيل له: يبطل بالآدمي، إذا صاح لا يوصف بهذه الصفات. ويبطل أيضًا بأول حال خلق الله القدرة في اللسان، فإنه لا يوصف الآدمي بهذه الصفات. ويبطل أيضًا بمن حصل منه حرف واحد، فإنه لا يوصف بأنه متكلم ولا ساكت ولا أخرس، لأن الحرف الواحد لا يكون كلامًا. واعتمادهم على الوجدان في الشاهد لا يصحّ، لأن المتكلم في الشاهد فاعل الكلام، وعندهم ليس كذلك في الغائب. وكذلك الكلام في الشاهد اسم لهذه الحروف المنظومة، وعندهم الكلام معنى في النفس. يدلّ عليه أن من ليس له الكلام في الشاهد يكون مؤوفًا، وفي الغائب بخلافه، فلا يعتمد على الوجود في الشاهد.

فصل

اتّصل بنا الكلام إلى حدّ [المتكلم]. فالمتكلّم عندنا هو فاعل الكلام، وقالت الأشعرية: المتكلّم من | له كلام، وقالت الكرّامية: المتكلّم من هو قادر على التكليم والتكلّم. [١٢٩ب] والدليل على صحة ما ذكرنا أن العرب تقول للكلام الذي يوجد في المصروع أنه كلام الجنّيّ، لما اعتقدوا أنه يتكلم فيه الجنّ، فدلّ ذلك على أن المتكلّم اسم لفاعل الكلام.

دليل آخر على ما ذكرنا أن اسم المتكلم إنما ينطبق في الشاهد على مَن يوجد الكلام بحسب قصده وداعيه، كما أن اسم الضارب ينطبق على من يوجد الضرب بحسب قصده وداعيه، فكما أن اسم الضارب ينطبق في الشاهد على من يوجد منه الضرب، فكذلك المتكلم يجب أن يكون هو الفاعل للكلام.

والدليل على بطلان حدّ الأشعرية أن اللام تدخل في الكلام على وجوه، قد تدخل للاختصاص في المالك والملك، كما تقول: الدار لفلان، تعني أنها مملوكه، وقد تدخل للمحلّ، كما يقال: هذا الشيء أسود للسواد، أي لحلوله فيه، وقد تكون بمعنى الفراش، كما يقال: هذا الابن لفلان، يعني أنه ولد على فراشه، فيكون هذا التحديد أشكل من المحدود لاحتمال الكلام هذه الوجوه والحدّ يكون لإيضاح المحدود.

---

٥ فاعل] لفاعل ٧ فلا] ان ١٣ لفاعل] الفاعل ١٤ ينطبق] سطلق ١٥ ينطبق] سطلق ١٦ ينطبق] سطلق ١٨ اللام] الكلام | تدخل[2]] يدخل ١٩ للاختصاص] الاختصاص | للمحلّ] المحل ٢١ فيكون] ويكون

والدليل على بطلان قول الكرّامية أن هذا يقتضي أن يكون الساكت متكلمًا، لأنه قادر على التكلم. فإن قيل: كذلك نقول، عندنا الساكت يكون متكلمًا، قيل له: هذا محال عند أهل اللغة. ألا ترى أن جماعة لو حضروا عند الأمير وتكلم بعضهم وسكت الباقون فإنه يجوز أن يقال: تكلم أحدهم وسكت الباقون، ولا يجوز أن يقال: | تكلموا جميعًا؟ ولو كان [١٣٠أ] الجميع متكلمين، لما جاز نفي هذا الاسم عنهم، لأن أسماء الحقائق لا تنتفي عن مسمّياتها.

فصل

اعلم أن الكلام يحتاج إلى المحلّ، وسيجيء القول في ذلك. واختلفوا في أنه هل يحتاج إلى الحركة والبنية والصلابة أم لا، وذكر الشيخ أبو علي أنه يحتاج إلى الحركة والبنية، وعند الشيخ أبي عبد الله يحتاج إلى البنية، وتارةً كان يقول: لا يحتاج إلى المحلّ، وهو الصحيح.

دليل آخر على [هذا] أن أحدنا لا يمكنه أن يوجد الكلام إلا في اللسان ولا يمكنه أن يفعل ذلك في البنان، فدلّ على أنه يحتاج إلى البنية، وإلا لأمكنه الكلام في جميع الأعضاء.

دليل آخر، وهو أن الإنسان إذا تكلم في موضع يكثر الهواء هناك، فإنه يسمع الصدى. وإن كان في مفازة لا يكثر الهواء [بها] لا يسمع الصدى، فدلّ على أنه يحتاج إلى بنية لو جاز هناك.

دليل آخر على ذلك، وهو أن أحدنا إذا نقر طستًا وجد منه الصوت ما لم يتقدم الحركة، وإذا نفدت الحركة لم يبق الصوت، فدلّ على أنه يحتاج إلى الحركة.

وجه قول الشيخ أبي عبد الله أن الجسمين إذا كانا صليبين حصل بينهما صوت باصطكاكهما، وإذا كانا رخوين لم يحصل الصوت، فدلّ على أنه يحتاج إلى الصلابة.

وجه ما قاله أبو هاشم آخرًا، وهو الصحيح، أن الكلام لا يوجب للجملة حالًا ولا يرجع حكمه إلى المحلّ، وما كان كذلك فإنه لا يحتاج إلى أكثر من المحلّ كالألوان والأكوان.

دليل آخر على ذلك يعتمد عليه، وهو أن الكلام لو كان يحتاج إلى البنية لاستحال وجوده في الهواء الذي هو الجماد، لأن تأليف | الهواء كافتراقه، فلا فرق بين أن يوجد في [١٣٠ب] جزء منفرد وبين أن يوجد فيما يتألف مع غيره إذا لم يكن مختصًّا بالبنية، وقد علمنا أن الكلام يصح وجوده في الهواء.

---

٢ التكلم] التكلم ٧ في[1]] من، مع تصحيح ١٧ الجسمين] للخمسين ٢٠ كالألوان] إلا الألوان

فإن قيل: عندنا الكلام يحتاج إلى المحلّ، ولكن لا بدّ من أن يكون المحلّ موصوفًا بصفة، هذا كما أن التأليف لا يحتاج إلى المحلّ عندكم ومع هذا يجب أن يكون المحلّ موصوفًا بصفة التجاور حتى لا يجوز أن يوجد في الجزء المنفرد، قيل له: المحلّان في التأليف في حكم المحلّ الواحد، فلا يحتاج إلى أكثر من المحلّ، على أنه إنما يجوز أن يقال أن الكلام يحتاج إلى البنية والحركة والصلابة لوجوده إذا لم يمكن إثبات وجه آخر لمكانه يحتاج إليها، وعندنا أنه يحتاج إلى هذه الأشياء لوجوه أخر. أما الحركة فإنما افتقر إليها لأن أحدنا إنما يفعل الكلام بالاعتماد، والاعتماد إنما يولّده بشرط الحركة، وأما البنية والصلابة فإنما لا يصحّ وجود الكلام بدونهما، لأن أحدنا لا يفعل إلا بآلة، وآلته اللسان، فلا يمتنع أن يختصّ بشرائط لأجلها يصح إيجاد الكلام، وهذا لا يدلّ على أن الكلام في وجوده يحتاج إلى البنية.

فصل

والدليل على أن الكلام يحتاج إلى المحلّ أنه يستحيل [على] أحدنا أن يفعل الحرفين المختلفين في حالة واحدة، ولا وجه لاستحالة ذلك إلا التضادّ، والتضادّ بين الحروف يقع على [المحلّ]، فيجب أن يحتاج إلى المحلّ، إلا أن القاضي رحمه الله اعترض على دليل تضادّ الحروف بأن قال: إنما استحال اجتماعها لأن كل واحد منها يحتاج إلى بنية مخصوصة، ويستحيل اجتماع البنيتين.

وجه آخر، وهو أن الصوت كالهيئة للمحلّ بدليل أن المدرِك للصوتين المختلفين يفرق بين محلّيها، نحو أن يسمع صوت الحمار | والكلب، فصارت الأصوات في هذا الباب كالألوان، ثم [١٣١أ] المختلف من الألوان [يحتاج إلى المحلّ]، فكذلك الحروف.

وجه آخر، وهو أن إدراك جميع الحروف مقصور على حاسّة، كما أن إدراك جميع الألوان مقصور على حاسّة واحدة، وما كان كذلك حاله فإنه إذا اختلف [تضادّ] كتضادّ الألوان، لأن الألوان والروائح والطعوم [إنما تدرك بحاسّة واحدة].

قال القاضي رحمه الله: إلا أنه لا تأثير لذلك، لأن الألوان لو كانت تدرك بحاسّتين لكانت متضادّة. وقال: الكلام في تضادّ الحروف ضعيف. ألا ترى أن الدلالة يمكن تقريرها وإن لم يثبت تضادّ الحروف بأن يقدّر فيها التضادّ؟ ولو كان ثابتًا لكان التضادّ واقعًا على المحلّ أو

---

٢ هذا[1]...بصفة] إضافة في الهامش ٣ المحلّان] المحلات ٥ يمكن] كن ١٤ ويستحيل] ستحيل ٢٠ كتضادّ] لتضّاد ٢٢ لذلك] + الالوان ٢٤ بأن] فان

على الجملة أو على مجرّد الوجود، [ولا يجوز أن يقع على الجملة أو على مجرّد الوجود]، لأنه يؤدّي إلى أن يستحيل وجود الحرفين المختلفين في العالم، وهذا محال. فثبت أن التضادّ على المحلّ، فعلم أنه يحتاج إلى المحلّ.

دليل آخر على أن الكلام يحتاج إلى المحلّ، وهو أنه لو لم يحتج إلى المحلّ لم يترجح وجوده على عدمه، لأنه لا يوجب للمتكلم حالة وإنما يظهر تأثيره في المحلّ. فإذا وجد لا في المحل لم يفارق حال وجوده حال عدمه. قال القاضي رحمه الله: لقائل أن يقول بأنه إذا وجد صحّ أن يدرَك، وإذا عدم استحال أن يدرَك، فيكون لوجوده على عدمه مزيّة.

دليل آخر على هذا، وهو أن في الكلام ما [لا] يوجد إلا في المحلّ. ألا ترى أن الصوت يشتدّ بصلابة المحلّ ويرخو برخاوته مثل صوت الطست وصوت القطن بدليل أنه يسمع من جانب المحلّ، وإذا كان فيه ما يحتاج إلى المحلّ يجب أن يحتاج | الجميع إليه، لأن كل حكم [١٣١ب] يثبت في بعض الأجناس لا يجوز أن يختلف ذلك الجنس فيه إلا لأحد أمور ثلاثة، إما للفاعل أو للعلة أو لاختصاصه بأمر، والصوت الذي يوجد لا في محل لم يجز أن يكون بالفاعل، لأن كون الشيء في محل أو كونه لا في محلّ مما لا يتعلق باختيار الفاعل، لأنه ليس لأحواله فيه تأثير. ولا يجوز أن يقال: إنما اختصّ به لعلة، لأن المعاني لا تقوم بالأصوات حتى تخصّصه. وليس هاهنا أمر معقول يختصّ به ذلك الصوت الذي جوّز وجوده لا في محلّ، فإذا كان كذلك لم يجز القول بوجود بعض الأصوات لا في محلّ.

فإن قيل: لو كان كلام الله سبحانه وتعالى يوجد في محلّ لكان لذلك المحل منه اسم، كما أن اللون إذا وجد في محل اشتقّ لذلك المحلّ منه اسم الأسود، وكذلك الضرب والقتل يشتقّ لمحلّهما منهما اسم كمقتول ومضروب، وقد علمنا أنه لا يشتقّ منه اسم للمحلّ، قيل له: هذا إثبات المعاني بالعبارات، وذلك لا يجوز، لأن مَن اصطلح على هذه العبارات لو لم يخلقهم الله تعالى لكانت المعاني باقية على حالها، ولو خلقهم الله سبحانه خرسًا لم تعدم هذه المعاني، ولأن واضع اللغة ليس بمعصوم عندنا، فيجوز أن يكون مخطئًا في ذلك. على أن في الأفعال ما لم يشتقّ منه يفعل ولا اسم الفاعل، نحو عسى وليس ونعم وبئس، فإذًا جاز أن لا يكون لمحلّه منه اسم. على أنهم إنما لم يضعوا لمحلّ الكلام اسمًا، لأن الكلام يدرَك من دون أن يدرَك محلّه، فيفارق السواد وغيره، | فلا تتبيّن الحاجة إلى أن يشتقّ لمحلّ الكلام منه [١٣٢أ] اسم، ولما عرفوا تعلّق الكلام بفاعله ووقوعه بحسب قصده وداعيه وضعوا للفاعل اسمًا يفرق

٨ إلا] لا ١٠ المحلّ[2]] + بحث | حكم] حكيم ٢٢ عندنا] عبدما ٢٣ عسى] عسى ٢٤ لمحلّ] المحل ٢٦ وداعيه] داعيه

بينه وبين غيره، هذا كما أن النعمة لَما جعل منها اسم الفاعل لم يجعل لمحلّها منها اسم. يدلّ عليه أن الأصوات تختلف على وجوه لا نهاية لها، فلو وضعوا لمحلّها اسمًا لاحتاج إلى ما لا نهاية له من الأسماء.

فإن قيل: أليس وجود العلم من جهة الله تعالى في أحدنا يوجب كوننا عالمين دونه تعالى؟ فكذلك إذا وجد الكلام فينا يجب أن نكون موصوفين به، قيل له: في العلم إنما كان كذلك، لأن للعالم بكونه عالمًا صفة وحالة، والصفة تثبت لمن حلّ به المعنى. أما الكلام لا يوجب كون المتكلم على حال كما مضى، فجاز أن يكون موجودًا في أحدنا أو في الجماد ويكون الله سبحانه وتعالى هو المتكلم به. على أنا نقول لهم: جوّزوا أن يكون الله تعالى متكلمًا بكلام يوجد لا في محلّ. فإن قالوا: لا يصح وجود العرض لا في محلّ، قيل لهم: هذا لا يصح منكم، لأنكم تقولون أن كلام الله تعالى لا يحلّ محلًّا، ولا تقولون أنه قد حلّ في الله تعالى. فإن قالوا: الكلام يقوم بالله وبكلّ متكلم، قلنا: هذا القيام غير معقول، وقد مضى في ذلك ما يكفي. على أن هذا يبطل باللسان وأنه يوجد فيه الكلام ولا يقوم به، فإن المتكلم بالكلام أحدنا مع أنه موجود في الهواء.

فإن قال: مذهبكم يؤدّي إلى جواز التغيّر على الله تعالى، وهو أن يصير متكلمًا بعد أن لم يكن، قيل له: هذا يبطل عليكم بقولنا: رازق وخالق، فإنكم وافقتمونا | على أن الله تعالى لا يسمّى خالقًا ورازقًا لم يزل، ولا يدل ذلك على التغيّر، وفي اللغة هو أن ينقلب الشيء عن ذاته. ألا ترى أنهم يقولون: تغيّر السواد بياضًا، لَما اعتقدوا أنه انقلب إلى ذلك؟ والله تعالى لا يخرج عن صفته الذاتية بإحداث الكلام. [١٣٢ب]

فصل

ومن الدليل على خلق القرآن من جهة ظاهر القرآن قوله تعالى ﴿مَا يَأْتِيهِم مِن ذِكْرٍ مِن رَبِّهِم مُحْدَثٍ﴾[44] الآية، وقوله تعالى ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ﴾[45]. قال: هاتان الآيتان [دليل] على كونه محدثًا ومنزلًا.

فإن قيل: المراد بالذكر هاهنا هو الرسول بدليل قوله تعالى ﴿الَّذِينَ آمَنُوا قَدْ أَنْزَلَ اللهُ إِلَيْكُم ذِكْرًا رَسُولًا﴾[46]، قيل له: في هذه الآية ما يدلّ على أنه أراد به الكلام، لأنه قال ﴿إِلَّا

---

٢ وجوه] وجه | لاحتاج] لاحتج ٧ كما] ما ٩ لهم] له

[44] سورة الأنبياء (٢١): ٢ | [45] سورة الحجر (١٥): ٩ | [46] سورة الطلاق (٦٥): ١٠-١١

اسْتَمَعُوه﴾[٤٧]، والاستماع إنما يتصور في القرآن، لا في الرسول. ومن الدليل على ذلك أيضًا قوله تعالى ﴿آلر تِلْكَ آيَاتُ الكِتَابِ الْحَكِيمِ﴾[٤٨] وقوله ﴿كِتَابٌ أُحْكِمَتْ آيَاتُهُ ثُمَّ فُصِّلَتْ مِن لَدُنْ [حَكِيمٍ خَبِيرٍ]﴾[٤٩]، والإحكام والفصل إنما يدخل في المحدث دون القديم، وكذلك قوله تعالى ﴿وَمَا أَمْرُنَا إِلَّا وَاحِدَةٌ كَلَمْحٍ بِالْبَصَرِ﴾[٥٠] مع قوله ﴿إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ﴾[٥١] وقوله تعالى ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًا﴾[٥٢] وما كان مجعولًا فإنه يكون محدثًا.

فإن قيل: أليس الله تعالى قال ﴿وَإِذَا قَضَى أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُن فَيَكُونُ﴾[٥٣] فأخبر أنه يحدث الأفعال بكن، فلو كان كن محدثًا لاحتاج إلى كن آخر، وذلك يؤدّي إلى ما لا نهاية له، فيجب أن يكون قديمًا، قيل له: هذا لا يصح من الأشعري، فإن كن من هذه الحروف، وهو لا يقول أن هذه الحروف قديمة، لأن عنده القديم هو الكلام القائم بالنفس، | ونقول مع [١٣٣أ] الحنابلة: إن الاستدلال بالقرآن لا يصح منكم، لأنكم تجوّزون على الله سبحانه التلبيس، فيجوز أن يكون قد أظهر هذا وأراد غيره.

جواب آخر، وهو أن كن إنما تدخل في الكلام للاستقبال، وما يقع في المستقبل يكون محدثًا، ولأنه أدخل الفاء وهو للتعقيب، وما يتعقبه غيره يكون محدثًا.

جواب آخر، وهو أن كن هذه محدثة لتقدّم الكاف على النون، فلو احتاج الله تعالى في إيجاد الأفعال إلى هذه الكلمة لاحتاج لإيجادها إلى مثلها فيؤدّي إلى ما لا نهاية له.

جواب آخر، وهو أنه تعالى لا يخلو إما أن يحتاج إلى هذه الكلمة في جميع الأفعال أو يحتاج إليها في بعضها. فإن قال أنه يحتاج في بعضها إليه فقد بطل استدلاله، لأنه يجوز أن يوجد نفس هذه الكلمة من غير كلمة أخرى، كما يجوز وجود بعض هذه الأفعال من غير هذه الكلمة. وإن قال بأنه يحتاج إليها في جميعها فقد أبطل كون الله تعالى مستغنيًا لا يحتاج إلى شيء، لأن أحدنا لا يحتاج في إحداث الأفعال إلى هذه الكلمة، فالله تعالى أَوْلى أن لا يكون محتاجًا إليه. ولأن هذه الكلمة لا تخلو إما أن تكون سببًا للأفعال أو علةً فيها، فلو كان علة لوجب وجود الأفعال فيما لم يزل، لأن المعلول لا يتراخى عن العلة، وكذلك إذا كان سببًا، لأن المسبب لا يتراخى عن السبب إلا لمانع، ولا مانع هاهنا، فيؤدّي إلى كون هذه الأفعال قديمة.

٥ أَنْزَلْنَاهُ] جعلناه ١٦ يخلو] نخلوا ١٧ إليها] اليه ٢١ تخلو] نخلوا | أو علةً] وعلة

[٤٧]سورة الأنبياء (٢١): ٢ | [٤٨]سورة يونس (١٠): ١ | [٤٩]سورة هود (١١): ١ | [٥٠]سورة القمر (٥٤): ٥٠ | [٥١]سورة القمر (٥٤): ٤٩ | [٥٢]سورة يوسف (١٢): ٢ | [٥٣]سورة البقرة (٢): ١١٧ وغيرها

[١٣٣ب] ثم الجواب عن الآية أن الله تعالى إنما عبّر بها عن سرعة الفعل، كما يقال أن فلانًا إذا | [أمر] أمرًا فإنه يحصل ويكون لا محالة، ولم يعنِ بهذا أنه يحتاج إلى إحداث هذه الكلمة أو أنه يحدثها عند وجود الأفعال.

دليل آخر على أن كلام الله سبحانه وتعالى لا يجوز أن يكون قديمًا، وهو إلزام لهم عند التحقيق، وهو أنه لو كان كذلك لوجب ألا يوصف الله تعالى بالقدرة على أنه يأمر أكثر ممن أمر، لأنه لو قدر على ذلك فما يقدر عليه يكون محدثه، وهذا خلاف مذهبهم، فيجب أن لا يقدر على ذلك.

فإن قيل: قال الله تعالى ﴿قُلْ هُوَ اللهُ أَحَدٌ﴾[٥٤] و﴿لَا إِله إِلَّا هُوَ﴾[٥٥] ولو كان القرآن محدثًا لكان الله تعالى محدثًا، لأن الاسم هو المسمّى، قيل له: المستفاد من هذا اللفظ قديم، وهو الله تعالى، واللفظ محدث. هذا كما قال الأشعري أن التلاوة محدثة والمتلوّ قديم. ثم لو جاز الاستدلال بهذا لجاز أن يستدلّ بقوله تعالى ﴿وَالْخَيْلَ وَالْبِغَالَ وَالْحَمِيرَ﴾[٥٦] على أن القرآن محدث، لأنه لو كان قديمًا لاقتضى قدم هذه الأشياء. وكذلك يجوز أن يستدلّ بقوله تعالى ﴿إِنَّمَا هَذِهِ الْحَيَاةُ الدُنْيَا مَتَاعٌ وَإِنَّ الْآخِرَةَ هِيَ دَارُ الْقَرَارِ﴾[٥٧] على أن هذه الأشياء قديمة، وقد علمنا خلافه.

فصل

فإن قيل: فهل تقولون أن الاسم والمسمّى شيء واحد؟ قلنا: لا، إن الاسم غير المسمّى، والدليل على ذلك قول الله تعالى ﴿وَلِلهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى فَادْعُوهُ بِهَا﴾[٥٨]. ولو كان الاسم هو المسمّى لكان آلهة، لا إلهًا واحدًا. يدلّ عليه أيضًا أنه أضاف إلى نفسه، والشيء لا يضاف إلى نفسه، وإنما يضاف إلى غيره، فدلّ على أنه غيره. والدليل على ذلك ما روي عن النبيّ صلى الله عليه وآله أنه قال: إن لله تعالى | تسعة وتسعين اسمًا مَن أحصاها دخل الجنة. [١٣٤أ] وإنما كان الاسم هو التسمية بدليل أنهم يقولون: سمّيت فلانًا اسمًا حسنًا وتسمية حسنة، والتسمية غير المسمّى، فكذلك الاسم.

---

٦ فما] انّما ١٦ لا إن] لأن ٢١ وإنما] ولو

---

[٥٤] سورة الإخلاص (١١٢): ١ وغيرها | [٥٥] سورة البقرة (٢): ١٦٣ وغيرها | [٥٦] سورة النحل (١٦): ٨ | [٥٧] سورة غافر (٤٠): ٣٩ | [٥٨] سورة الأعراف (٧): ١٨٠

دليل آخر ذكره قاضي القضاة، وهو أن الاسم لا يخلو إما أن يكون هو المسمّى أو غيره أو هما جميعًا. فإن كان هو المسمّى فقد بطل بما ذكرنا. ولا يجوز أن يكون هو المسمّى وغيره، لأنه لم يقل بهذا أحدٌ، فيكون خلاف الإجماع. فلم يبق إلّا أن يكون الاسم غير المسمّى.

دليل آخر، وهو أن الأسماء تترادف على المسمّى، والمسمّى واحد، فلا يجوز أن يكون هو نفسه.

دليل آخر، وهو أن الأسماء إنما تحصل بالمواضعات، والمسمّى يحصل من غير المواضعة، فدلّ على أنه غيره.

واحتجّ الآخرون بقوله تعالى ﴿سَبِّحِ اسْمَ رَبِّكَ الْأَعْلَى﴾[٥٩]، فأمر بتسبيح الاسم، ولو كان الاسم غير المسمّى لكان هذا أمرًا بتسبيح غير الله تعالى. والجواب أن التسبيح هو التعظيم والتقديس، وعندنا يسبّح ويقدّس اسم الله تعالى كما يعظّم ذاته. يدلّ عليه أن ذلك لا يطّرد، لأنه يقال: أكل فلان وشرب فلان، ولا يقال بدلًا من ذلك: أكل اسم فلان وشرب اسم فلان. فإن قيل: الاسم قد يطلق على المسمّى بدليل قول الشاعر[٦٠]:

إِلَى الحَـوْلِ ثُمَّ اسْمُ السَّـلَامِ عَلَيكُمَـا   وَمَنْ يَبْكِ حَوْلًا كَامِلًا فَقَد اعْتَذَرْ

قيل له: هذا مجاز، ونحن لا ننكر أن الاسم يطلق على المسمّى بالمجاز، والدليل على أنه مجاز أنه لا يطّرد على ما بيّنّا من قبل.

فصل

فإن قيل: فهل تقولون أن القرآن مخلوق؟ | قلنا: نعم، نقول ذلك إذا لم يقترن به ما يورث [١٣٤ب] الإبهام. والدليل على هذا أن الخلق هو التقدير في اللغة، والمخلوق هو المقدّر الذي لا يكون فاعله ساهيًا، وهذا موجود في القرآن. والدليل على أن الخلق ما ذكرناه أنه لا يخلو إما أن يكون عبارة عن الكذب أو عن الحدوث أو عن التقدير أو عن الحدوث والتقدير. وبطل

١ يخلو] نخلوا   ٢ بما] ما   ١١ وعندنا] وعبدنا   ١٣ فلان] مشطوب في الأصل؛ + ولا يقال بدلًا (مشطوب أيضًا) يطلق] نطلق   ١٤ حَوْلًا] الحق، والتصحيح عن المصادر   ١٥ الاسم] + لا   ٢٠ يخلو] نخلوا

[٥٩] سورة الأعلى (٨٧): ١ | [٦٠] راجع ديوان لبيد بن ربيعة العامري، بيروت ١٩٦٦/١٣٨٦، ص ٧٩

أن يكون عبارة عن الحدوث والتقدير، لأن أهل اللغة أثبتوا أحدهما ونفوا الآخر. والدليل على ذلك قول الشاعر[٦١]:

وَلَأَنْتَ تَفرِي مَا خَلَقْتَ وَبَعْـ ـضُ الْقَوْمِ يَخْلُقُ ثُمَّ لَا يَفْرِي

ولأنه يقال: الإسكاف خلق الأديم، إذا قدره وإن لم يفعله، وأسماء الحقائق لا تنفى عن مسمّياتها. وبطل أن يكون عبارة عن الكذب، لأنه يقال: إن الله تعالى خلق السماوات والأرض، ومعنى الكذب لا يتصوّر هاهنا مع أن هذه اللفظة مطّردة في هذا.

فإن قيل: أليس يقال: إن هذا كلام مختلق، إذا كان كذبًا، قيل له: إنما جاز إطلاق هذه التسمية على الكذب، لأنه يحتاج في ذلك إلى زيادة تقدير فيها، وهو أن تصوّر الكذب بصورة الصدق.

فإن قيل: قد يقال: هذه قصيدة مختلقة، إذا نحلت إلى غير قائلها، قيل له: إنما يقال ذلك لأنه يحتاج إلى زيادة تقدير فيها، وهو أن تصوّر أن المنسوب إليه قائله وإن كان بخلاف ذلك. والدليل على ذلك أنه قد تطلق هذه اللفظة على القصيدة وإن كان منسوبًا إلى قائله.

فإن قيل: لو كان الأمر كما ذكرتم لجاز أن يقال | أن أحدنا يخلق فعل الغير، على معنى أنه يقدّرها ويعلم تقديرها، قيل له: إنما لا يجوز إطلاق هذه اللفظة على هذا، لأنه يؤدّي إلى التهمة وإلى أن يعتقد أن المراد به مثل مذهب المجبرة والمشبّهة، ولو لم يؤدّ إلى هذا لجاز. [١٣٥أ]

فإن قيل: كان ينبغي أن يجوز إطلاق هذه اللفظة على المعدومات على معنى أن أحدنا يقدرها في نفسه فيقول: غدًّا كذا وكذا، قيل له: إنما لم يجز ذلك، لأن حقيقته إنما هو الفعل الموجود المقدّر إذا لم يكن فاعله ساهيًا، فلا يجوز إطلاق ذلك على المعدوم.

فإن قيل: الله تعالى أطلق هذه اللفظة في كتابه على الكذب حيث قال ﴿وَتَخْلُقُونَ إِفْكًا﴾[٦٢] وقال ﴿إِنْ هذَا إِلَّا اخْتِلَاقٌ﴾[٦٣]، قيل له: ليس من حيث أن الله تعالى أطلقه على هذا ما يقتضي أنه حقيقة فيه، لأن الله تعالى قد يذكر المجاز والحقيقة على ما هو عادة العرب.

---

٧ إن] + والله تعالى خلق السموات والارض معنى لكذب (مشطوب) ٨ تقدير فيها] تقديرها ٩ بصورة] تصوّره ١١ تصوّر] يصوّر

---

[٦١] راجع ديوان زهير، ص ٢٩، ولسان العرب لابن منظور في مادة (فرا) | [٦٢] سورة العنكبوت (٢٩): ١٧ | [٦٣] سورة ص (٣٨): ٧

فصل

اعلم أن الحكاية غير المحكي عند الشيخ أبي هاشم وإن كان مثله صنعةً وحروفًا، وهو مذهب الجعفرين، جعفر بن حرب وجعفر بن مبشر. وعند الشيخ أبي علي هو عينه، وهو قول أبي الهذيل، وعندهم الكلام يجوز عليه البقاء، والصوت لا يجوز عليه البقاء، وهما جنسان مختلفان، وإن الكلام قد يوجد مع الصوت، ويوجد مع الحفظ ومع الكتابة. والكلام على هذا يشتمل على ثلاثة فصول، أحدها أن الكلام من جنس الصوت، والثاني أن الكلام لا يجوز عليه البقاء، والثالث أن الحكاية غير المحكي.

أما الأول، فالدليل على أن الكلام من جنس الأصوات أنه لو لم يكن من جنسها لجاز وجود الكلام بدون الصوت | [والصوت] بدون الكلام، لأنه ليس بينهما تعلّق معقول يقتضي [١٣٥ب] أن لا يفارق أحدهما صاحبه، وقد علمنا أنه يستحيل أن يكون الكلام موجودًا بغير الصوت.

وأما الكلام في الفصل الثاني، فالدليل على أن الكلام مما لا يجوز عليه البقاء أنه لو كان باقيًا لوجب أن يدرَك في الحالة الثانية كما أُدرك في الحالة الأولى، لأن المدرَك إذا وجد يستحيل أن لا يدرَك مع ارتفاع الموانع، وقد علمنا أنا لا ندرك الكلام في الحالة الثانية. فإن قيل: إنما لا ندركه في الحالة الثانية، لأن الله تعالى أجرى العادة بأنه لا يخلق لنا إدراكه في الوقت الثاني، قيل له: لو كان هذا طريقه العادة لجاز أن يختلف فيه العادة، بل يجب أن تختلف فرقًا بين العادة والواجب. وقد علمنا أن العادة في ذلك لا تختلف، ولأنه لو جاز ذلك لجاز أن يقال أن عقيب هذه الآيات التي هي العموم استثناء، إلا أنا لا ندركه، لأن الله سبحانه أجرى العادة بأنه لا يخلق لنا الإدراك.

دليل آخر، وهو أن الكلام لو كان باقيًا لم يكن مفيدًا، لأن الكلام إنما يفيد إذا ترتّب في الحدوث بعضه على بعض، فأما إذا كان دفعةً واحدةً فإنه لا يفيد، لأنه لا تكون كلمة زيد بأن تكون زيدًا أولى من أن تكون ديزًا أو يزدًا.

وأما الكلام في الفصل الثالث، وهو أن الحكاية غير المحكي، فالدليل على ذلك أن الكلام يدخل تحت مقدورنا، بدليل أنه يقف على قصدنا ودواعينا وينتفي بحسب صوارفنا

---

٣ وعند] وعبد ٤ والصوت] والصوّب ٨ على] عليه ١٥ بأنه] بأن + الله (ولعله مشطوب) ٢١ تكون] يكون
٢٢ تكون[1]] يكون | من أن] إضافة فوق السطر | تكون[2]] يكون ٢٣ غير] غيره

[١٣٦أ] وكراهتنا، فيجب أن يكون | فعلًا لنا كما نقول مع المجبرة، ولو لم نقل كذلك لانسدّ علينا طريق معرفة التمييز بين فعلنا وبين فعل الله تعالى.

دليل آخر، وهو أن أحدنا مأمور بقراءة القرآن إذا كان طاهرًا، والجنب ممنوع منه، والأمر والنهي إنما يصحّ بما هو مِن فعلنا، لا بفعل الله تعالى.

دليل آخر، وهو أن الله تعالى يثيبنا على قراءة القرآن، والثواب إنما يصحّ على فعلنا، لا على فعل الله تعالى.

دليل آخر، وهو أن الواحد إذا قال: زيد، فقال غيره: قال فلان: زيد، فلو كانت الحكاية والمحكي شيئًا واحدًا لكان هذا مقدورًا واحدًا بين قادرين، وذلك لا يجوز.

دليل آخر، وهو أن القائل إذا تكلم بكلام، ثم حكاه غيره، فلا يخلو إما أن يكون ذلك الكلام انتقل إلى فمه ولسانه أو يكون قد عُدِم وأوجده الثاني على طريق الإعادة. فإن قال بالأول فذلك باطل، لأن الانتقال على الكلام وسائر الأعراض محال. وإن قال بالثاني فذلك أيضًا باطل، لأنه يؤدّي إلى أن يكون مقدورًا بين قادرين، ولأن إيجاد الكلام من الثاني غير موقوف على بقاء الأول، فإنه لو مات لصحّ من الثاني إيجاد الكلام، ولأنه لو كان ما يقرأه أحدنا كلامًا لله تعالى لكان هذا مقدورًا واحدًا بين أحدنا وبين الله تعالى، وذلك لا يجوز.

احتج الشيخ أبو علي بقوله تعالى ﴿وَإِنْ أَحَدٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّى يَسْمَعَ
[١٣٦ب] كَلَامَ اللَّهِ﴾[٦٤] فأخبر بأن المسموع كلامه، وعلى مذهبكم لا يكون ذلك المسموع | كلامه تعالى. قيل له: المسموع عندنا كلام الله تعالى في [حقيقة العرف] والشرع. ألا ترى أن الإنسان إذا قرأ شعر امرئ القيس [قال: هذا] شعر امرئ القيس، وإن كان ذلك في الحقيقة فعلًا للقارئ. واحتج أيضًا بأن المسلمين أجمعوا على أن المكتوب في المصاحف والمتلوّ في المحاريب هو قرآن، وعندكم بخلافه. والجواب عن ذلك ما ذكرناه أن هذا يسمى كلام الله تعالى ويسمى قرآنًا في حقيقة العرف والشرع.

فإن قيل: هذا الذي ذكرتموه يدلّ على أن رسول الله صلى الله عليه وآله لم يسمع القرآن وكرام الصحابة والتابعين وواحدًا من المسلمين لم يسمعوا القرآن، فالجواب ما ذكرنا أنهم سمعوا القرآن على الحقيقة العرفية وسمعوا كلام الله سبحانه، وإن كان في أصل موضوع اللغة هذا

١ نقول] يقول ٢ بين] + معرفه (مشطوب) ٣ والجنب] ولجنب ٩ يخلو] بخلوا ١٠ وأوجده] وواحده | الإعادة] العاده ١١ بالأول] الاول ١٣ ولأنه] لأنه ١٧ حقيقة] 3-2 كلمات لا تقرأ لانهدام الورقة ١٨ هذا] كلمة أو كلمتان لا تقرأ لانهدام الورقة ٢٣ فالجواب] والجواب ٢٤ أصل] الأصل

[٦٤] سورة التوبة (٩): ٦

ليس بكلام الله تعالى، ولكن إذا صارت في العرف حقيقة في هذا لم يفهم منه عند الإطلاق إلّا ما ذكرناه. هذا كما أن الصلاة في أصل اللغة عبارة عن الدعاء، ثم نقل إلى هذه الأركان والأفعال المخصوصة وصارت اسمًا لها على الحقيقة، حتى لا يفهم منها عند الإطلاق إلّا هذه الأفعال والأركان، وليس هذا كما تقوله الأشعرية، لأن عندهم كلام الله تعالى معنًى قائم بذاته وليس بحروف، وهذا الذي نسمعه ليس بحكاية ولا محكي.

فصل

اعلم أن هؤلاء النوابت الذين يزعمون أن كلام الله تعالى هو هذه الحروف التي نسمع ونكتب يقولون بأنا نهينا عن | النظر في الأدلّة، والدين يؤخذ تقليدًا. والدليل على فساد [١٣٧أ] قولهم أن الله تعالى ذمّ التقليد والمقلّدين في كثير من المواضع ومدح النظر والناظرين، والذمّ لا يستحقّ إلّا على ترك مأمورٍ وارتكاب محظور.

دليل آخر، وهو أن الله تعالى لم يبعث نبيًّا إلّا ومعه العلم، ولو جاز قبول القول من غير دليل لم يكن لإظهار المعجز على أيديهم فائدة.

دليل آخر، وهو أنه لا يأمن [أحدنا] من أن يكون مقدمًا على محظور بالتقليد لجواز أن يكون ما نقوله خطأً، والإقدام على ما لا نأمن كونه محظورًا خطأ وقبيح، كما أن الإقدام على ما علم حظره قبيح. ألا ترى أنه لا يجوز الإقدام على خبر يتيقن كونه كذبًا؟

فإن قيل: هذا باطل بمن يرى شيئًا في يد غيره فيشتريه، فإنه يجوز له أن يتصرف فيه، ولو كان جارية حلّ له وطؤها، وإن جوّز أن يكون كاذبًا وألا يكون مملوكًا له، قيل له: الشيخ أبو علي ذكر أن مجرّد اليد [يدُل] على أنه مملوك له، فإذًا إنما حلّ له التصرف فيه بدليل شرعي لا بمجرّد القول، والشيخ أبو هاشم قال أن هذا الرجل يراجع نفسه، فإن غلب على ظنّه صدقه اشتراه وجاز له أن يتصرف فيه، وإن لم يغلب على ظنّه لم يجز منه شراه وكان قبيحًا، ولم يقتصروا على مجرّد التقليد.

فإن قيل: هذا باطل برجل أرسل إلى غيره هدية جاز له أخذها وقبولها بقول الرسول وإن جوّز خلافه، قيل له: يراجع نفسه في ذلك، فإن غلب على ظنّه صدقه أخذه وإلّا لم يجز له قبولها، وبالأمارة يعلم ذلك.

---

٨ فساد] فسادهم ١٠ مأمورٍ] ماموزًا ١٥ خبر] خبره ٢٢ بقول] يقول ٢٣ يراجع] + في

[١٣٧ب] فإن قيل: هذا باطل بالمؤذن، | إذا أذن جاز له أداء الصلاة بأذانه وإن جوّز [كون] الأمر بخلافه. والجواب أنه إن غلب على ظنّه صدقه بأن يكون الوقت قريبًا من الصلاة فجاز له أن يأخذ بذلك، وإلّا لم يجز [إلا] بأن يسمع أذانه وقت الصلاة، وكذلك إن كان يوم غيم فإنه يرجع إلى غلبة ظنّه.

دليل آخر، وهو أن قول المثبت ليس بأَوْلى من قول النافي، فلا يجوز قبول أحدهما إلّا بدليل.

فإن قيل: عندنا يؤخذ بقول الأورع والأستر، قيل له: الورع والستر قد يوجد في مَن ينفي حسب وجوده في مَن يثبت، فلا يترجح أحدهما على الآخر بهذا. فإن قيل: هذا لا يلزمنا كما لا يلزمكم في العالمَين إذا أفتيا، فإنه يجوز للمستفتي أن يأخذ بقول أحدهما وإن لم يكن قول أحدهما بأَوْلى من قول الآخر، قيل له: عندنا يأخذ بقول أعلمهما إذا علم ذلك بطريقه وهو الخبر المتواتر، فإن استوى الحال فيهما تخيّر في ذلك. وليس كذلك فيما نحن فيه، فإن التخيير فيه غير جائز لأنه من باب الاعتقادات، فيكون أحدهما باطلًا قطعًا. ولا يجوز أن يخيّر بين الباطل والحق بخلاف الشرعيات، فإنها مصالح لنا وليس هناك مطلوب معيّن، فيجوز أن يكون كل واحد من القولين المختلفين حقًّا وصوابًا، وفي العقليات المطلوب معيّن، وليس يختلف باختلاف الأوقات والأشخاص.

فإن قيل: أليس يجوز قبول [قول] صاحب الشرع بغير دليل؟ وهذا هو حدّ التقليد، قيل له: إنما جاز ذلك، لأن الدلالة قد دلّت على صدقه، وهو المعجز، بخلاف ما نحن فيه.

[١٣٨أ] فإن قيل: أليس يجوز قبول | [قول] الصحابة بأجمعهم بغير دليل؟ [ولم يكن] ذلك إلّا تقليدًا، قيل له: الدلالة [تدل على أن إجماعهم] حجة، ولا يجوز خلافه.

فإن قيل: أليس يجوز [للعامّي] قبول قول المجتهد، وإن لم يكن قوله حجة حتى يجوز خلافه؟ قيل له: الإجماع قد انعقد على جوازه وأن قوله حقّ في حقّ هذا العامي حجة ومصلحة، فلا يكون ذلك تقليدًا، وبالله التوفيق.

---

٧ يؤخذ] ناخذ ٩ أن يأخذ] انا ناخذ ١٨ ولم يكن] كلمة أو كلمتان لا تقرأ لانهدام الورقة ١٩ تدل...إجماعهم] 3-2 كلمات لا تقرأ لانهدام الورقة ٢٠ للعامّي] كلمة أو كلمتان لا تقرأ لانهدام الورقة

باب الإرادة

قال السيد أبو القاسم رحمه الله: قال السيد الإمام أبو طالب رضي الله عنه: اعلم أن هذا الباب يشتمل على مسائل، منها الكلام في أن الله تعالى مريد على الحقيقة، والخلاف في هذا مع الشيخ أبي القاسم البلخي، فإن عنده لا يجوز أن يكون الله تعالى مريدًا إلّا على معنى أنه آمر، لأن حقيقة الإرادة هي الشهوة وميل القلب، وذلك لا يجوز على الله سبحانه وتعالى. والثاني أنه لا يجوز أن يكون مريدًا لذاته ولا بإرادة قديمة، وأنه يجب أن يكون مريدًا بإرادة محدثة لا في محلّ، وفصول أخر تلتحق بهذا الباب.

أما الكلام في أن الله تعالى مريد على الحقيقة، فالدليل على ذلك أنه آمر ومخبر، ومن حقّ الآمر أن يكون مريدًا لحدوث المأمور به، ومن حقّ المخبر أن يكون مريدًا للإخبار عن المخبَر عنه. وعند الشيخ أبي القاسم البلخي الأمر أمرٌ لصيغته وذاته، وتابعه على ذلك بعض أصحاب أبي حنيفة. وذهب الأشعري إلى أن الأمر إنما يصير أمرًا لكونه مريدًا أن يكون أمرًا. والدليل على صحة ما ذهبنا | إليه أن صيغة الأمر توجد على وجوه، قد يكون آمرًا على [١٣٨ب] الحقيقة نحو قوله تعالى ﴿وَأَقِيمُوا الصَلَاةَ وَآتُوا الزَكَاةَ﴾[٦٥]، ويكون تهديدًا نحو قوله تعالى ﴿اعْمَلُوا مَا شِئْتُمْ﴾[٦٦]، ويكون إباحةً كقوله تعالى ﴿وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا﴾[٦٧] وقوله تعالى ﴿فَإِذَا طَعِمْتُمْ فَانتَشِرُوا﴾[٦٨] وليس بأن يكون لبعض هذا المعاني أَوْلى من أن يكون لغيره إلّا لزيادة. ولا يخلو ذلك الأمر إما أن يكون لذاته أو لما هو عليه في ذاته أو لوجوده أو لوجود معنًى أو لحدوثه على وجه أو للفاعل أو لأحوال الفاعل أو لعدمه أو لعدم معنى أو لإرادة المخاطِب مخاطبة المخاطَب أو لإرادته أن يصير آمرًا أو لما ذكرنا من كونه مريدًا لحدوث المأمور به. وهذه الوجوه كلّها باطلة سوى ما ذكرنا.

وإنما قلنا أنه لا يجوز أن يكون أمرًا لذاته، لأنه لو كان كذلك لكان يجب أن يكون كل جزء منه أمرًا، لأن صفة الذات ترجع إلى الآحاد لا إلى الجمل لكون الشيء متحيّزًا. والثاني

---

٢ أبو[2]] + القسم (مشطوب)   ٣ الباب] الكتاب، مع التصحيح   ٨ مريد] + الحدوث المامور (مشطوب)   ١٢ ذهبنا] مكرر في الأصل | صيغة] ضيعة   ١٣ وَأَقِيمُوا] اقيموا   ١٤ وَإِذَا] فاذا | فَاصْطَادُوا] + ولا بجر منكم (مشطوب)   ١٦ يخلو] يخلوا | أو لما] ولما   ١٨ لإرادته] لاراده | يصير] يصيره

---

[٦٥] سورة البقرة (٢): ٤٣ | [٦٦] سورة فصلت (٤١): ٤٠ | [٦٧] سورة المائدة (٥): ٢ | [٦٨] سورة الأحزاب (٣٣): ٥٣

أنه لو كان لذاته لما وقف على الاصطلاح، وقد علمنا خلافه، والثالث أنه لو كان أمرًا لذاته لوجب أن لا يجوز استعماله في غيره، وقد علمنا خلافه. ولا يجوز أن يكون أمرًا لما هو عليه في ذاته لما بينّا من الوجوه، ولا يجوز أن يكون لوجوده وحدوثه، وقصد المخاطب أن يكون خطابًا للمخاطب وأن يكون كذلك بالفاعل وأحكام الفاعل، لأن هذه الأشياء كلّها موجودة في قوله تعالى ﴿اعْمَلُوا مَا شِئْتُمْ﴾[٦٩] وليس ذلك بأمر. ولا يجوز أن يكون | لحدوثه على [١٣٩أ] وجه، لأنه إن أُريد حدوثه على هذه الصيغة المخصوصة والنظم المخصوص فقد تكلمنا عليه، وإن أريد معنى آخر ووجه آخر فذلك إحالة الحكم على أمرٍ مجهولٍ. وبطل أن يكون لإرادة [المخاطِب مخاطبة المخاطَب أو] كون الآمر مريدًا لكونه آمرًا، لأنه لو كان كذلك لوجب أنه إذا قصد إلى هذه الصيغة وأراد المأمور به وسهى عن أن يجعل ذلك أمرًا أن لا يكون أمرًا، وقد علمنا خلافه. وبطل أن يكون لعدمه، لأن العدم يحيل كونه أمرًا، فيستحيل أن يكون علة فيه. وبطل أن يكون لوجود معنًى أو عدم معنًى، لأن المعنى لا يقوم به المعنى والأمر عرض، فيستحيل أن يقوم به عرض أو يزول عنه عرض. وإذا بطلت هذه الوجوه كلّها لم يبق إلّا ما ذكرنا، وهو أنه إنما صار أمرًا لكون الآمر مريدًا لحدوث المأمور به، وكذلك النهي إنما صار نهيًا لكون الناهي كارهًا لما نهى عنه.

دليل آخر على أن الله تعالى مريد على الحقيقة، وهو أن الله تعالى فعل أفعالًا فيها أغراض تخصّها، فوجب أن يكون له في ذلك غرض. ومن فعل فعلًا لغرض ولم يكن ممنوعًا عن الإرادة يجب أن يكون مريدًا لذلك الفعل، لأن الداعي الذي يدعوه إلى الفعل يدعوه إلى الإرادة التي تتعلّق بذلك الفعل. ألا ترى أن الداعي الذي يدعو أحدنا إلى فعل الصلاة يدعوه إلى إرادة فعلها، | وكذلك الداعي الذي يدعو الإنسان إلى الأكل يدعوه إلى إرادة [١٣٩ب] الأكل؟ فيجب أن يكون مريدًا. ولا يلزم على هذا الإرادة نفسها، لأنا قلنا: لغرض يخصّها، والإرادة تخصّ الغير ولا تخصّ نفسها، لأنها تفعل لغيرها ولا تفعل لنفسها. ولا يلزم على هذا إذا خلق الله تعالى الواحد منا في القيامة وخيّره بين الجنّة والنار ومنعه من الإرادة، فإنه يدخل الجنّة ويعدل عن الجحيم من غير إرادة، لأنا قلنا: ولم يكن هناك مانع، وهاهنا مانع.

٦ وجه] + أخر وجه أخر فذلك احاله (مشطوب) ٩ عن] إضافة في الهامش ١٢ أن] + يكون (مشطوب) ١٥ مريد] مريدًا ١٧ يدعوه[1]] + أحدنا (مشطوب) ١٨ يدعو] ندعوا ١٩ يدعوه[1]] ندعوا | يدعو] ندعوا

[٦٩] سورة فصلت (٤١): ٤٠

دليل آخر على هذا، وهو أن الله تعالى خلق لنا العقول ومكّننا من فعل الصلاح والفساد، فوجب أن يكون له مراد في ذلك، فلا يخلو [إما] أن يكون مراده القبائح والمعاصي أو الطاعات والخيرات. وبطل الأول بما نبيّن من بعد، فلم يبق إلّا أن يكون مراده الحسن والطاعة، ولا يلزم على هذا نفس الإرادة، لأنها لا تنقسم قسمين ولا توجد على وجهين، بل توجد على وجه [واحد] وطريقة واحدة.

فأما [ما] ذكره الشيخ أبو القاسم رحمه الله أن الإرادة هي الشهوة وميل القلب، فليس كذلك، لأن الإنسان قد يكون مشتهيًا ولا يكون مريدًا، وقد يكون مريدًا ولا يكون مشتهيًا. ألا ترى أن الصائم يشتهي الطعام ولا يريد أكله والمريض يريد الدواء ولا يشتهيه؟ فوضح الفرق بينهما.

فصل

اعلم أن للمريد بكونه مريدًا حالة زائدة، كما أن للعالم بكونه عالمًا حالة زائدة، | وليس المريد هو [١٤٠أ]
الفاعل للإرادة كما نقول في المتكلم. والدليل عليه أن الله تعالى لو خلق إرادة في قلب زيد وكراهة في قلب عمرو، فلو كان المريد هو الفاعل للإرادة لكان الله تعالى مريدًا كارهًا للشيء لكونه فاعلًا للإرادة والكراهة، وذلك مستحيل. والثاني أن نفاة الأعراض يعرفون المريد مريدًا، ولا يعرفون الإرادة لأنها عرض، وهم لا يثبتون الأعراض. فإن قيل: هذا يعود عليكم في المتكلم، فإنهم يعرفون كونه متكلمًا وإن لم يثبتوا الكلام، قيل له: الكلام معنى مدرَك معلوم وجوده ضرورةً ووقوفه على قصد المتكلم، وأما الإرادة فليست بمدرَكة.

فصل

والدليل على أن الله تعالى لا يجوز أن يكون مريدًا لذاته كما ذهب إليه النجّار، ولا بإرادة قديمة كما ذهب إليه الأشعري، ولا أن يكون مريدًا لا لذاته ولا لمعنًى، أنه لو كان كذلك لوجب أن يكون مريدًا للضدّين، ولوجب أن يكون مريدًا للموجود والمعدوم، ولوجب أن يكون مريدًا لما نريده من الأموال والأولاد، ولوجب أن يكون مريدًا لكلّ ما يريده الناس، وهذا محال. وهذه الدلالة مبنية على شيئين، أحدهما أن المراد لا اختصاص له ببعض

٢ يخلو] نخلوا ٨ يشتهيه] يشبهه ١٢ نقول] يقول ٢١ للضدّين... ٢٢ مريدًا[1]] إضافة في الهامش

المريدين دون بعض، والثاني أن صفة الذات إذا صحّت وجبت. والدليل على أن المرادات ليست بمقصورة على بعض المريدين دون بعض أن المراد ليس يحصل بالمريد على صفةٍ دون [١٤٠ب] صفةٍ كالمقدور، فصار كالمعلوم والمذكور، فكما أن المعلومات | لا اختصاص لها ببعض العالمين دون بعض فكذلك هذا. فإن قيل: هذا باطل بكونه أمرًا وخبرًا ونهيًا، لأن هذه الصفات تحصل بالإرادة وهي المؤثر فيها، ومع ذلك فإنها تختصّ ببعض المريدين دون بعض، قيل له: ليس كذلك، بل المؤثّر في هذه الأشياء كونه قادرًا، وكونه مريدًا شرط فيها.

وجه آخر، وهو أن المصحّح لكونه مريدًا كونه حيًّا، وكونه حيًّا لا اختصاص له ببعض المرادات دون بعض. فإن قيل: هذا باطل بكونه قادرًا، فإن المصحّح له كونه حيًّا، ومع هذا فإنه لا يجوز أن يكون قادرًا على جميع المقدورات، قيل له: هناك أيضًا يجب أن يكون قادرًا على جميع ما يصحّ أن يكون مقدورًا له، إلّا أن مقدور زيد يستحيل أن يكون مقدور عمرو. فإن قيل: هذا باطل بكونه عالمًا، فإن المصحّح له كونه حيًّا، ومع هذا فإنه لا يجوز أن يكون أحدنا عالمًا بجميع المعلومات، قيل له: يجوز أن يكون عالمًا بكل معلوم يشار إليه. فإن قيل: فلماذا لم يجز أن يعلم ما لا نهاية له على الجمع؟ قيل له: يجوز ذلك على البدل، فأما على الجمع فلا، لأنه عالم بعلم، فلا بدّ من وجود ما لا يتناهى من العلوم، ووجود ما لا نهاية له محال.

والدليل على أن صفة الذات إذا صحّت وجبت أنه لا يتوقّف على موجب آخر حتى يصحّ ولا يجب، إذ لو وقف على ذلك لما كان صفة للذات. فإذا ثبتت هذه الجملة فلو كان الله تعالى مريدًا لذاته لوجب أن يكون مريدًا لجميع أنواع المرادات، فيلزم من ذلك أن يكون [١٤١أ] مريدًا للضدّين وأن يكون مريدًا لما نريده من الأموال والأولاد، وكان | يجب وجودها، لأن ما أراده الله تعالى من فعله يجب وجوده.

فإن قيل: الإرادة تتعلق بالشيء على ما هو عليه، إن كان موجودًا وإن كان معدومًا، وكذلك [علمه]، فإذا كان الله تعالى عالمًا بوجود أحدهما وبعدم الآخر فيجب أن يكون مريدًا لما علم أنه لا يوجد أن لا يوجد، وإن كان مريدًا لما علم أنه يوجد أن يوجد، قيل له: هذا لا يصحّ، لأن أحدنا يجوز أن يكون مريدًا لما يكون ولما لا يكون. ألا ترى أنه قد يكون مريدًا لقيام زيد وإن جاز أن يوجد وأن لا يوجد؟ ولو كان الأمر كما قال لم تكن إرادته للقيام إرادة

٦ بل] إضافة فوق السطر ١١ عمرو] العمر ١٣ نهاية] نتناها | على[1]...١٤ يتناهى] إضافة في الهامش | الجمع] الجميع ١٤ الجمع] الجميع ١٩ نريده] يريده ٢١ تتعلق] يتعلق ٢٢ وكذلك] فكذلك | علمه] فانا ٢٤ ولما] ولا لما

إذا كان المعلوم أنه لا يوجد. فكان يجب أن يعرف الفصل بين الأمرين، وأحدنا لا يعرف الفصل بينهما.

فإن قيل: هاهنا فصل ظاهر وهو أن الإرادة التي تتعلق بما لا يكون لا يطلق عليها لفظ الإرادة حقيقةً، وإنما هي تمنٍّ، ولا يجوز التمنّي على الله تعالى، قيل له: [هذا يبطل من وجوه، أولها أن] هذا الفصل مما لا يجده أحدنا من نفسه إذا أراد شيئًا، كان أو لم يكن، ولو كانا مختلفين في ذاتهما لوجد الفصل بينهما. والثاني، وهو أنه يلزمه على مذهبه أن يكون الله تعالى مريدًا للضدّين ولا تكون إرادته لأحدهما بأولى من الآخر، وإذا لزمه ذلك فيجب أن يجوّز هذا المعنى على الله سبحانه وتعالى، وإن لم يطلق لفظة التمنّي على الله سبحانه. والثالث أنه لو كان الأمر كما ذكرتم لم يجز أن يقال بأن أحدنا قد توصّل إلى مبتغاه ومتمناه، لأن التمنّي ما لا يحصل | [١٤١ب] مراده على الوجه الذي تمنّى، وقد علمنا خلافه، فإنه يجوز أن يقال أن أحدنا قد توصّل إلى مبتغاه ومتمناه، وكثير من الناس يتوصّلون إلى متمناهم.

فإن قيل: [إنما لا يجوز التمني على الله لأنه] تعالى حكيم، والحكيم لا يريد خلاف معلومه. فإذا علم أنه لا يوجد أراد أن لا يوجد، فلا يؤدّي إلى أن يكون مريدًا للضدّين، قيل له: الإرادة لا تتعلق بأن لا يكون، وإنما تتعلق بالحدوث، والدليل عليه أنه لو جاز أن تتعدى عن الحدوث حتى تتعلق بأن لا يحدث لوجب أن تتعلق بسائر الوجوه كالعلم، ولو كان كذلك لجاز أن يريد القديم والماضي والباقي والمعدوم أن يكون معدومًا، وقد علمنا خلافه.

وجه آخر في أن الإرادة تتعلق بالحدوث، وهو أن ما صحّ عليه الحدوث صحّ تعلّق الإرادة به، وما استحال عليه الحدوث استحال تعلّق الإرادة به. ألا ترى أن القديم والماضي لما استحال عليهما الحدوث لم يتعلق بهما الإرادة، والبقاء عند مَن يعتقد البقاء معنًى صحّ أن يريده، وعند من لا يعتقده لا يصحّ أن يراد. وكذلك جميع الأعراض عند من يراها محدثة موجودة صحّ تعلق الإرادة بها، وعند مَن لا يعتقد ثبوتها لا يصح تعلقها بها، ولأن الواحد منا إذا راجع نفسه وجدها مريدة لحدوث الأشياء، ولا يجدها مريدة لأن لا تحدث.

فإن قيل: أليس الواحد منا قد يريد من الكافر أن لا يكفر ومن الفاسق أن لا يفسق| [١٤٢أ] فتتعلق [الإرادة بأن لا يكون]، قيل له: نحن نريد من الكافر أن يأتي بالإيمان ومن الفاسق

٥ كان...لم] وكان واراد ولم ٩ أنه] + لا (مشطوب) ١٢ قيل] + لان التمني لا يحصل أمرًا عن الوجه الذي تمنى وقد علمنا خلافه فإنه يجوز أن يقال أن أحدنا قد توصل إلى مبتغاه ومتمناه ١٣ للضدّين] لا ضدين ٢١ بها[2]] به ٢٢ راجع] رجع ٢٤ فتتعلق] وتتعلق

أن يأتي بالصلاح والسداد بدليل أن ما لا يتصوّر منه الصلاح والسداد لا يحسن فيه إرادة أن لا يفسق، وهو الجماد ونحوه، فدلّ هذا على أن الإرادة تتعلق بالحدوث.

جواب آخر عن أصل سؤالهم، وهو أن الحكماء بأسرهم والعلماء وجميع المسلمين بأسرهم يريدون الإيمان من إبليس ومن جميع الكفّار، وإن كانوا يعلمون من طريق العادة أنه لا يوجد.

فإن قيل: إرادتا الضدّين تتضادّان، فإذا أراد القديم تعالى أحد الضدّين يستحيل أن يكون مريدًا للضدّ الآخر لأنه يؤدّي إلى اجتماع الضدّين، قيل له: يجوز أن يكون أحدنا مريدًا للشيء، وإن لم يخطر بباله أن له ضدًّا أو لا ضدّ له، والثاني أنه يجوز أن لا يكون الله تعالى مريدًا للشيء ولا لضدّه، وهو أن الشيء إذا استمرّ سكونه فإن الله تعالى لا يريد تحريكه ولا تسكينه، لأنه لو أراد تسكينه لما قدر أحدنا على تحريكه، لأن أحدنا لا يقدر على منع القديم تعالى. ولو أراد تحريكه فلو حرّكه لأدركناه، وكذلك نعلم أن الله تعالى لا يريد خلق فيل بين أيدينا، ولا الفناء الذي هو ضدّه، إذْ لو أراد خلقه لخلقه ولو خلقه لأدركناه، ولا يريد الفناء الذي هو ضدّه، لأنه لو خلق الفناء لفنيت جميع الجواهر. على أن إرادتي الضدّين لا تتضادّان بدليل أنه لو سها عن تضادّهما جاز أن يكون مريدًا لهما، ولو كانتا ضدّين على [١٤٢ب] الحقيقة لم يجز | ذلك.

فإن قيل: إذا لم تكونا ضدّين فلِمَ يستحيل اجتماعهما؟ قيل له: لأمر يرجع إلى الداعي، لأن الداعي الذي يدعوه إلى إرادة أحد الضدّين يمنعه من إرادة الضدّ الآخر لعلمه باستحالة اجتماعهما. وهذا المعنى لا يتصوّر في حقّ القديم تعالى، لأن صفة الذات لا تقف على الداعي والمانع.

فإن قيل: القديم تعالى إذا علم أحد الضدّين استحال أن يعلم الضدّ الآخر، فكذلك إذا أراد أحد الضدّين استحال أن يريد الضدّ الآخر، قيل له: إذا علم وجود أحد الضدّين استحال أن يعلم الضدّ الآخر موجودًا، لأنه يستحيل أن يكون معلومًا. ألا ترى أنه لا يجوز أن يكون معلومًا في حقّ جميع الناس هاهنا؟ [وأما] بإرادة أحد الضدّين لا يخرج الآخر من أن يكون مرادًا. ألا ترى أنه يجوز أن يريده جميع الناس؟

فإن قيل: إرادة أحد الضدّين كراهة لضدّه الآخر، قيل له: هذا لا يصحّ، لأنه يجوز أن يكون أحدنا مريدًا لأحد الضدّين غير كاره للضدّ الآخر بأن يكون في دار لها بابان اختار

---

٦ إرادتا] اراده   ٨ أو لا] ولا   ١١ فلو] ولو   ١٣ إرادتي] اراده   ١٤ كانتا] كانا

الخروج من أحدهما، فإنه لا يكون كارهًا للخروج من الباب الآخر مع أن الخروجين ضدّان، فإن الأكوان في الجهات متضادّة. ولأن أحدنا يجوز أن يكون مريدًا للشيء وإن لم يخطر بباله أن له ضدًّا أو لا ضدّ له، ولو كان إرادة الشيء كراهة لضدّه لكان يجب أن يجد [أحدنا] من نفسه كراهة ضدّه. ولأن الإرادة توجب حالة للحيّ، والكراهة توجب ضدّ تلك الحال، فلو كان إرادة الشيء كراهة ضدّه لكان الشيء على صفتين مختلفتين في نفسه، وهذا محال.

شبهة المخالف:

احتجّوا بأنه لو كان الله تعالى مريدًا | بإرادة محدثة لوجب أن يكون في حال فعلها عالمًا [١٤٣أ] مميّزًا بينها وبين غيرها، ومَن فعل فعلًا على هذا الوجه فإنه يجب أن يكون مريدًا له، فالكلام في إرادة الإرادة، فيؤدّي إلى ما لا نهاية له، وذلك محال، قيل له: إنا لا نسلم أن المراد إنما افتقر إلى الإرادة لأن الله تعالى فعله مميّزًا بينه وبين غيره، وإنما احتاج إلى الإرادة لا أن الداعي الذي يدعوه إلى [الفعل يدعوه إلى] الإرادة، لأن الفعل مقصود بنفسه. وليس كذلك الإرادة، لأن الداعي الذي يدعوه إلى الإرادة يدعوه إلى إرادة الإرادة، لأنها تابعة للفعل، ولم تُفعل لغرض يخصّها.

وجواب آخر، وهو أن المراد إنما افتقر إلى الإرادة، لأنه يقع على وجهين وجهات مختلفة، فاحتاج إلى إرادة لتخصيصه ببعض الجهات دون بعض، وليس كذلك الإرادة، فإنها تقع على جهة واحدة فلا تحتاج إلى إرادة تخصّصها بجهة دون جهة.

فإن قيل: الحيّ لا يخلو إما أن يكون مريدًا أو كارهًا أو معرضًا، والقديم تعالى لم يكن في الأزل كارهًا ولا معرضًا، فيجب أن يكون مريدًا، قيل له: ليس كذلك، فإن أحدنا لا يكون مريدًا لما يجري في الأسواق ولا كارهًا لها، والإعراض ليس بمعنًى عندنا على ما يُعرف في موضعه، فإذًا قد خلا عن الإرادة وعن ضدّها.

فإن قيل: هذا يؤدّي إلى تجويز البداء على الله تعالى، وهو أن يصير مريدًا لما لم يكن مريدًا [قيل له: إذا لم يكن كارهًا] فليس ببداء.

فإن قيل: إذا صار القديم تعالى مريدًا بعد أن لم يكن وجب أن يكون عند كونه مريدًا متغيرًا، قيل له: إن عنيت بالتغيّر أن تصير ذاته غيره فلا يتصوّر في حقّ القديم تعالى ولا في

١ الباب الآخر] باب آخر ٧ مريدًا] إضافة في الهامش (مريد) ٨ فالكلام] والكلام ١٠ لا أن] لأن ١٢ الإرادة[2] + لان الفعل (مشطوب) ١٤ لأنه] لا | وجهات] وجهان، مع تصحيح ١٥ لتخصيصه] تخصيصه، مع علامة التصحيح ١٦ تخصّصها] تخصيصه ١٧ يخلو] يخلوا ٢٢ قيل] + (حاشية): اظن الجواب ساقط | قيل...كارهًا] والإضافة عن المغني لعبد الجبار الهمداني ج 2/6 ص 178

[١٤٣ب] حقّ أحد. وإن | عنيت أنه يحدث في ذاته شيء لم يكن حادثًا قبله فهذا محال أيضًا، لأنه تعالى ليس بمحلّ للحوادث. وإن عنيت أنه يفعل شيئًا لم يكن فاعلًا له ويصير على صفة لم يكن قبل ذلك عليها فهذا ليس بتغيّر. ثم هو باطل بكونه خالقًا ورازقًا، فإن الله تعالى لم يكن في الأزل خالقًا ولا رازقًا ولم يؤدِّ إلى تغيّر ذاته.

وإذا ثبت أن القديم تعالى مريد بإرادة حادثة فهذه الإرادة لا تخلو إما أن تكون موجودة في ذاته أو في حيّ آخر أو في جماد أو تكون موجودة لا في محلّ. وبطل الأول لأن ذاته ليست بمحلّ للحوادث. وبطل الثاني لأنه إذا أوجدها في حيّ آخر كان اختصاصها بذلك الحيّ أقوى، فكانت بإيجاب الصفة له أولى، ولأنه لو جاز أن يكون مريدًا بإرادة توجد في غيره لجاز أن يكون كارهًا بكراهة توجد في غيره، فيؤدّي إلى أن يكون مريدًا للضدّين وإلى أن يكون مريدًا كارهًا للشيء الواحد. وبطل الثالث، لأن الإرادة تحتاج إلى نيّة القلب ولا يجوز وجودها في الجماد، لأنه لو جاز وجودها في الجماد لكان بأن يجوز وجودها في اليد أو الرجل أولى، وفي علمنا بأن أحدنا لا يقدر على إيجاد الإرادة في اليد والرجل دليل على أنه لا يجوز وجودها في الجماد. وإذا بطلت هذه الوجوه كلّها ثبت أنها توجد لا في محلّ.

فإن قيل: الإرادة إذا لم تكن في محلّ لم يكن بأن توجب الحكم للقديم تعالى أولى من أن توجب الحكم لأحدنا، قيل له: الإرادة إنما توجب الحكم لنا بأن تكون موجودة فينا | حالّة في [١٤٤أ] بعضنا، فإذا لم تكن موجودة فينا انقطع اختصاصها عنّا، وصار ذلك غاية في اختصاصها للقديم تعالى، لأنه لا يتصور في حقّه اختصاص أبلغ من هذا، فكانت بإيجاب الحكم له تعالى أولى. والثاني أن تلك الإرادة لا شكّ أنها لا توجب الحكم لنا، لأن الحلول في حقّنا ممكن، فلو لم نقل أنها توجب الحكم للقديم تعالى لأدّى إلى قلب جنسها، لأن إيجابها للحكم يرجع إلى صفة ذاتها، وانقلاب الجنس محال.

فإن قيل: لو جاز وجود إرادة لا في محلّ لجاز وجود لون وكون لا في محلّ، فالجواب أن الألوان والأكوان تتضادّ على المحلّ، فلو جوّزنا وجودها لا في محلّ لخرجت من أن تكون متضادّة، وذلك يؤدّي إلى قلب جنسها.

---

٤ تغيّر] تغيير ٥ تخلو] نخلوا ٦ موجودة] موجودًا ٧ ليست] لس | حيّ] حق، مع تصحيح فوق السطر
١١ لأنه...الجماد[2]] مكرر في الأصل ١٤ توجب] يوجب ١٥ تكون] يكون | موجودة] موجودًا، مع تصحيح
١٩ إيجابها] ايجادها ٢١ فالجواب] والجواب

فإن قيل: لو جاز وجود إرادة لا في محلّ لجاز وجود علم لا في محلّ، [قيل له: لو جاز وجود علم لا في محل] لجاز وجود جهل لا في محلّ، لأن الطريقة فيها واحدة. ولو وجد الجهل لا في محلّ لأدّى إلى أن يوجد الحكم للقديم تعالى، فيخرج عن كونه عالمًا لذاته، وذلك محال.

فإن قيل: الإرادة المختصّة بالقديم تعالى لو جاز وجودها لا في محلّ لجاز وجود إرادتنا لا في محلّ، قيل له: إنما لم يجز في إرادتنا أن تكون موجودة لا في محلّ لأنا إنما نفعلها بالقدرة الحالّة فينا، فليس لها سبب تبعد به عن محلّ القدرة فتوجد في غير محلّ القدرة، كما نقول في الألم والحركة لَما كان سببهما الاعتماد والوهي جاز وجودهما في غير محلّ القدرة بخلاف الإرادة. والقديم تعالى لا يفعل بالقدرة، فجاز أن يوجدها لا في محلّ.

فصل

اعلم أنه تعالى يريد من [أفعال] نفسه جميع ما يفعله إلّا الإرادة والكراهة. فأما ما هو من أفعال العباد | فإنه تعالى يريد الفرائض منها والنوافل. وأما المباحات، فإنه تعالى لا يريدها ولا [١٤٤ب] يكرهها مع بقاء التكليف. فأما أفعال الساهي والنائم والمجنون، فلا يريدها ولا يكرهها أصلًا.

والدليل على أنه تعالى يريد من أفعال [العباد] الفرائض والنوافل أنه لو كان يريدها تقديرًا لم يزد حالها على ما هي عليها الآن، فإنه تعالى رغّبنا إلى فعلها بأبلغ أسباب الترغيب وشوّقنا بأبلغ أسباب التشويق وأمرنا بفعلها ووعدنا الثواب على فعلها ونهانا عن تركها وأوعدنا العقاب على تضييعها، فدلّ على أنه يريدها. ولأنا قد بيّنّا أن الأمر إنما يصير أمرًا لكون الآمر مريدًا للمأمور، فإذا أمر الله سبحانه بالطاعات دلّ ذلك على أنه يريدها. والثالث أن الله تعالى خلق فينا شهوة للمقبحات وخلق فينا نفرة [عن] المحسنات ومكّننا من فعلها جميعًا، فوجب أن يكون له في ذلك مراده منا الطاعات لنصل بها إلى الثواب، أو يكون مراده منا المعاصي لنصل بها إلى استحقاق العقاب، والثاني باطل، لأن الحكيم لا يفعل ذلك، فلم يبق إلّا أن يكون مراده منا [الطاعات]، فثبت بهذه الجملة أن الله تعالى مريد لجميع الطاعات.

٥ تكون] يكون ٦ تبعد به] بعد ابه | نقول] يقول ١١ ولا] ولا يكرهها ١٥ ووعدنا] وعدنا ١٧ مريدًا] مريد ١٨ للمقبحات] المقبّحات ١٩ لنصل] ليصل

فصل

والدليل على أن الله تعالى لا يريد القبائح أنه قد ثبت أنه تعالى لا يفعل القبيح، وإرادة القبيح قبيحة، وهذه الدلالة مبنية على شيئين، أحدهما أنه تعالى لا يفعل القبيح، والثاني أن إرادة القبيح قبيحة. والدليل على أن الله تعالى لا يفعل القبيح سنذكره من بعد إن شاء الله تعالى. والدليل على أن إرادة القبيح قبيحة أنه لا شكّ في قبح كل إرادة قبيح تجرّد عن المنفعة ودفع المضرّة، لأن هذا معلوم لكل | [١٤٥أ] أحد. ألا ترى أن كل من علم من حال واحد من الناس أنه يريد من السلطان مصادرة الناس ونهب أموالهم وضربهم من غير أن يكون له في ذلك جلب نفع أو دفع ضرر فإنه يعلم قبح إرادته؟

وإنما صارت هذه الإرادة قبيحة بتعلّقها بالقبيح، لا بخلوّها عن النفع ودفع الضرر. ألا ترى أن إرادة الحسنة قبيحة إذا تجرّدت عن جلب النفع ودفع الضرر؟ وإذا ثبت أن علة قبحها تعلّقها بالقبيح ثبت ذلك في كل إرادة قبيح. ولأن العلم بقبح الشيء تابع للعلم بما له قبح إذا لم يكن هناك لبس، وإنما قلنا ذلك لأن القبيح حكم للفعل، فلا بدّ من أن يكون لنا طريق إلى معرفته، وطريق معرفته العلم بما له قبح. فإذا كنا لم نعلم في هذه الإرادة ما لا نعقلها بالقبيح عرفنا أن علة قبحها تعلّقها بالقبيح.

وليس هذا كما نقول في كون أحدنا قادرًا عالمًا، فإنه يعلم ذلك من دون العلم بعلته، لأن لنا طريقًا آخر إلى هذه الصفات سوى معرفة علتها، وهو صحّة الفعل المجرّد أو صحة الفعل المحكم. وأما في مسألتنا هذه فلا طريق لنا إلى ذلك سوى ما ذكرناه. والذي يدلّ على أن العلة في ذلك ما ذكرناه أنه لو اعتقد تقديرًا في إرادة القبيح أنها متعلقة بالحسن لم يعلم قبحه، بل اعتقد حسنه. ولو اعتقد في إرادة الحسن أنها متعلقة بالقبيح اعتقد قبحها، فعلم أن الأصل في ذلك ما ذكرناه.

فإن قيل: يجوز أن يكون أحدنا مريدًا للقبيح وهو لا يعلم قبح إرادته، قيل له: يجوز ذلك إذا كان فيه لبس، ومثل هذا يجوز. ألا ترى أن كل أحد يعلم قبح الكذب العاري عن النفع ودفع الضرر؟ ويجوز أن لا يعلم في بعض المواضع قبح | [١٤٥ب] الكذب إذا كان فيه نفع أو دفع ضرر.

فإن قيل: لو كان تعلّقها بالقبيح وجهًا في قبحها لكان تعلّقها بالحسن وجهًا في حسنها، فكان يجب أن يقضى بحسن كل إرادة تعلّقت بالحسن، قيل له: هذا لا يصحّ، لأن كل أحد

---

٣ الدلالة] الدلايل ١٦ هذه] بهذه | أو] + صحة (مشطوب) ٢٥ قبحها] قبحه

لا يعلم حسن الإرادة إذا تعلقت بالحسن، بل لا بدّ فيه من شيء آخر، وليس كذلك إذا تعلقت بالقبيح فإنه يعلم قبحها من غير أن يعرف شيء آخر.

وجواب آخر، وهو أنه أقصى ما في ذلك أن نسلّم أن تعلّقها بالحسن وجه في حسنها، ولكن ليس كل ما ثبت فيه وجه من وجوه الحسن فإنه يصير حسنًا، بل لا بدّ من انتفاء سائر وجوه القبح، وليس كذلك إذا تعلّقت بالقبيح، فإنه وجد فيها وجه من وجوه القبح، والشيء بوجود وجه واحد من وجوه القبح يقبح، وإن كان لا يحسن بثبوت وجه واحد من وجوه الحسن ما لم ينتفِ عنه سائر وجوه القبح.

فإن قيل: لو كان إرادة القبيح قبيحة لكان العلم بالقبيح قبيحًا والقدرة على القبيح قبيحة، وقد علمنا خلافه، قيل له: نحن عرفنا قبح الإرادة المتعلقة بالقبيح واستنبطنا العلة في ذلك، وفشا علته [في] كل إرادة قبيح، وهاهنا نحن لا نعرف قبح العلم المتعلق بالقبيح ولا قبح الشهوة المتعلقة بالقبح ولا [قبح] القدرة المتعلقة بالقبيح، بل نعرف حسنها.

وجه آخر، وهو أنه لا خلاف بيننا وبين الخصوم أن الإرادة المتعلقة بالقبيح قبيحة، فلا يخلو إما أن يكون قبحها لذاتها أو لتعرّيها عن النفع ودفع الضرر أو | لتعلّقها بالقبح. والأول [١٤٦أ] باطل، لأنه كان يجب أن يكون في حال العدم قبيحًا، والثاني باطل، لأن إرادة الحسن إذا تعرى عن النفع ودفع الضرر تكون قبيحة، فثبت الثالث.

دليل آخر، وهو أن الإرادة تدعو إلى القبيح، فيجب أن تكون قبيحة مثل الأمر بالقبيح، بل أولى، لأن الأمر بالقبيح إنما قبح لتضمّنه الإرادة، فإذا قبح الأمر لهذا فلأن يقبح نفس الإرادة أولى.

قال القاضي رحمه الله: ويمكن أن يحتج عليهم في هذه المسألة على أصلهم أن كونه مريدًا صفة الذات أو بإرادة قديمة، بأن يقال: قد ثبت من أصل الجميع أن صفة الذمّ والنقص لا تجوز على الله تعالى، وكونه مريدًا للقبيح صفة الذمّ، بدليل أنه لو وجد ذلك في أحدنا فإنه يقتضي صفة الذمّ بأن يقال: إن فلانًا يريد الفجور والمعاصي، فإن كل أحد يسمع ذلك يعتقد فيه صفة الذمّ والنقص، كذلك هاهنا. وما اقتضى صفة الذمّ لا يجوز على الله تعالى كالعجز والجهل وما جرى هذا المجرى.

---

١ بالحسن] + قيل له هذا لا يصح (مشطوب) | فيه] فعه ٧ ينتفِ] ىىقه ٨ لكان العلم] والعلم ٩ في] من ١١ ولا ...بالقبيح] مكرر في الأصل ١٣ يخلو] ىخلوا ١٥ الضرر] + او لتعلقها بالقبح (مشطوب) ١٦ تكون] يكون | قبيحة] أصلها

فصل

والدليل على أن الله تعالى لا يريد المعاصي أنه تعالى نهانا عنها، وقد بيّنّا أن النهي إنما يصير نهيًا لكراهة الناهي المنهي عنه.

دليل آخر، وهو أن الله تعالى نهانا عنها بأبلغ أسباب النهي وزجرنا عنها وأوعدنا على فعلها ووعد الثواب على تركها، وهذا أبلغ ما يستدلّ به على كراهته فعلها. ألا ترى أن الأب إذا عاتب ابنه على شيء ونهاه عنه ووعده العطية على | [١٤٦ب] تركه وأوعده الضرب والزجر على فعله كان ذلك من أدلّ الدلالة على أنه غير مريد، بل كاره لما نهى عنه؟ وإن لم يكن غرضه فيه انتهاؤه وأنه كاره له أدّى إلى أن يكون عابثًا، تعالى الله عن ذلك.

ومن الدليل على ذلك من جهة السمع قوله تعالى ﴿كُلُّ ذَلِكَ كَانَ سَيِّئُهُ عِندَ رَبِّكَ مَكْرُوهًا﴾[٧٠] والمكروه ما يكره فيه الغير، واحتجوا أيضًا بقوله تعالى ﴿وَمَا اللهُ يُرِيدُ ظُلْمًا لِلْعِبَادِ﴾[٧١]، وهذا نصّ في هذا الباب، كذلك قوله تعالى ﴿وَلَا يَرْضَى لِعِبَادِهِ الْكُفْرَ﴾[٧٢].

فصل

والدليل على أن الله تعالى لا يريد المباح من أفعالنا أن المباح ما لا يترجح فعله على تركه فيكون عبثًا، وإرادة العبث تكون قبيحة، والله تعالى لا يفعل القبيح.

دليل آخر، وهو أن الإرادة إنما تتعلق بما يتعلق به التكليف [ويدخل] تحته، والمباح ما لا يدخل تحت التكليف، فلا يريده الله تعالى.

قال القاضي: المباح الذي لا يريده الله سبحانه هو تردد النفس الزائد على ما تبقى معه الروح وتناول الطعام الزائد على ما يقع به سدّ الرمق، فأما ما لا يبقى النفس إلّا معه من الطعام والنفس فالله تعالى يريده، لأن الله يريد من أفعالنا الفرائض والنوافل، ولا يتمكن من فعلها إلّا مع هذا النفس والطعام. فإن قيل: أليس الله تعالى خلق هذه الأشياء من الأطعمة الزائدة على ما تبقى معه الحياة وغير ذلك على وجه يمكن أن ينتفع [بها]؟ فلولا أنه أراد انتفاعنا بها، وإلّا لم يخلقها، قيل له: إن الله تعالى خلقها لينتفع بها وكان مريدًا بخلقها أن ينتفع، فأما أنه كان مريدًا لانتفاعنا بها فلا نعرفه، والخلاف في ذلك.

---

٧ وإن] أو ٨ عابثًا] عاتنا ٩ كُلُّ] فان، مع تصحيح ١٣ أن[2]] لأن ١٤ فيكون] يكون ٢٢ بخلقها] لخلقها

---

[٧٠] سورة الإسراء (١٧): ٣٨ | [٧١] سورة غافر (٤٠): ٣١ | [٧٢] سورة الزمر (٣٩): ٧

فإن قيل: أليس الله تعالى يريد أفعال أهل الجنة وإن كان مباحًا؟ | قيل له: وإنما يريد ذلك لأنه يترجح فعله على تركه، لأنهم إذا علموا أن الله تعالى يريد ذلك كان أهنأ لهم وأبلغ في السرور. والدليل على ذلك قوله تعالى ﴿كُلُوا وَاشْرَبُوا هَنِيئًا بِمَا أَسْلَفْتُمْ فِي الأَيَامِ الْخَالِيَةِ﴾[٧٣]. [١٤٧أ]

فإن قيل: أليس قد قال الله تعالى ﴿كُلُوا وَاشْرَبُوا وَلَا تُسْرِفُوا﴾[٧٤]، والأمر لا يكون أمرًا إلّا بالإرادة؟ فالجواب أن هذا ليس بأمر وإنما هو إباحة.

فإن قيل: أليس الله تعالى قال لأهل النار ﴿اخْسَئُوا فِيهَا وَلَا تُكَلِّمُونِ﴾[٧٥]، فأمر بالمباح؟ قيل له: هذا ليس بأمر، وإنما هو استهزاء، كما يقول أحدنا للكلب أو للحمار: اخسأ!

فإن قيل: هل لا حملتم [الآية] على أن الله تعالى إنما قال ذلك ليكون لهم فيه زيادة عقوبة؟ قيل له: إن قاضي القضاة قد قال أنه لو كان يحصل لهم عقوبة في ذلك جاز أن يحمل عليه.

فصل

والدليل على أن الله تعالى يريد أفعاله إلّا الإرادة والكراهة أن العالِم بالشيء إذا فعله مميِّزًا بينه وبين غيره وجب أن يكون مريدًا له. وإذا لم يكن مريدًا له مع هذا كان عابثًا. يدلّ عليه أن الداعي الذي يدعوه إلى هذا الفعل يدعوه إلى فعل إرادة ذلك الفعل، كالأكل والشرب والصلاة، فإن الداعي الذي يدعو إليها يدعو إلى إرادتها، وليس كذلك الإرادة، فإن الداعي الذي يدعو إلى إرادة الأكل لا يدعو إلى إرادة الإرادة.

فصل

اعلم أن ما يريده القديم تعالى من أفعاله يجب وجوده، وما يريده من أفعال الغير على سبيل الإلجاء يجب وجوده أيضًا، وما يريد وجوده من أفعال الغير على سبيل الاختيار يجوز أن يوجد | ويجوز أن لا يوجد. وإذا لم يوجد ذلك لم يؤدّ إلى النقص والعجز، بخلاف ما زعمت [١٤٧ب]

٥ فالجواب] والجواب ١٠ لهم] + زيادة (مشطوب) ١٤ عابثًا] عابتا ١٦ يدعو[1]] يدعوا | يدعو[2]] يدعوا
١٧ يدعو[1]] يدعوا | يدعو[2]] يدعوا

[٧٣]سورة الحاقة (٦٩): ٢٤ | [٧٤]سورة الأعراف (٧): ٣١ | [٧٥]سورة المؤمنون (٢٣): ١٠٨

المجبرة. وإنما قلنا أن ما يريده الله تعالى من أفعاله يجب وجوده لأنه تعالى قادر، والقادر على الشيء إذا أراد حدوثه ووجوده وجب وجوده إذا لم يكن هناك مانع، ولا أدّى ذلك إلى أن لا يكون بين المختار والمضطرّ فرق، كأحدنا إذا قدر على القيام وأراده يجب وجوده، وإذا أراد القعود وقدر عليه يجب وجوده.

وإنما قلنا بأن الموانع معدومة في حقّه تعالى، لأن الموانع المعقولة من حدوث الفعل إما أن تكون عدم القدرة أو عدم الآلة أو فقد العلم أو وجود ضدّه. [و]لا يجوز أن يكون عدم القدرة مانعًا في حقّه تعالى لأنه قادر على ذلك لذاته، ولا يجوز أن يكون عدم الآلة، لأن الله تعالى لا يحتاج إلى الآلة، وبطل أن يكون عدم العلم، لأنه تعالى عالم لذاته، ولا يجوز أن يكون المانع وجود الضدّ من قبل غيره، لأن أحدًا لا يقدر على ممانعة الله سبحانه، ووجود الضدّ من قبل الغير يؤدّي إلى ذلك.

وإنما قلنا: إن ما أراده من فعل الغير على سبيل الإلجاء يجب وجوده، لأن حقيقة الإلجاء هو أن يفعل أسبابًا يضطرّ العبد عندها إلى ذلك الفعل، ومثل هذا إذا وجد فلا بدّ من وقوعه. وإنما قلنا: إن ما كان على طريق الاختيار يجوز أن يوجد ويجوز أن لا يوجد، وإذا لم يوجد لم يوجب ذلك نقصًا، لأن الإرادة في استدعاء الفعل كالأمر، ثم إنا قد علمنا أن الله تعالى قد أمرنا | بأشياء ولم يؤتمر، ولم يؤدّ ذلك إلى النقص ولا إلى إضافة العجز إليه تعالى، [١٤٨أ] كذلك في الإرادة.

فإن قيل: إن الله تعالى إذا أراد من عبده الإيمان ولم يوجد دلّ ذلك على ضعفه، قيل له: هذا إنما يكون في موضع يعود نفع ذلك الأمر وضدّه إلى الآمر، فأما إذا كان الآمر بريئًا عن النفع والضرّ فلا. ألا ترى أن السلطان والأمراء وجماعة المسلمين يريدون بأسرهم من اليهود وجميع أهل الذمّة أن يسلموا ولا يسلمون، ولا يدلّ ذلك على ضعف فيهم؟

فإن قيل: أليس لو شتم واحد سلطانًا في وجهه دلّ على ضعف فيه؟ قيل له: هذا إنما يدلّ على الضعف إذا عاد الضرر إلى الأمير، فإن لم يعد، فلا.

جواب آخر عن أصل سؤالهم: إن دلالة حصول المراد وعدم حصوله على القوة والضعف كدلالة حصول المأمور والمجبور على القوة والضعف، ثم عدم حصول المأمورعقيب أوامر الله تعالى لا يدلّ على ضعفه، كذلك امتناع حصول المراد ينبغي أن لا يدلّ على ضعفه.

---

٥ بأن] لأن   ٦ ضدّه] هذه   ٧ لذاته] + ولا يجوز أن يكون عدم الآلة لأنه الله تعالى عالم لذاته   ١٠ قبل] + غيره لأن أحدًا لا يقدر على (مشطوب)   ١١ إن ما] انما   ١٢ عندها] عبدها   ١٣ إن ما] انما | وإذا] ولم   ٢١ شتم] شيتم   ٢٢ الضعف] أضعف   ٢٣ سؤالهم] سواهم | القوة والضعف] الضعف والقوّة

فإن قيل: إن خلاف المأمور إنما لم يدلّ على عجز الله تعالى، لأن الله تعالى لا يتقوّى بفعل المأمور به، فأما في حقّ الواحد منا فإنه يتقوّى بفعل المأمور به، قيل له: إنا رضينا بكلامه حكمًا، فنقول في الواحد منا: إنما يدلّ خلاف مراده على الضعف، لأنه يتقوى بمراده، والله تعالى لا يتقوى بمراده، فلا يدلّ امتناع مراده على عجزه ونقصه.

فإن قيل: إن الواحد منا قد يأمر غيره ولا يريد منه فعل المأمور به، والله تعالى إذا أمر العباد فإنه لا يريد منهم | إلّا فعل ما يعلم وقوعه منهم. فأما ما يعلم أنه لا يقع فإنه لا يريده [١٤٨ب] منهم، فلذلك لا يدلّ خلاف المأمور على الضعف. وبيانه في أحدنا أن الواحد منا إذا قال لغيره: هذا العبد لا يطيعني، وإني آمره بفعل حتى تعلمون طاعته لي، فيأمره بين أيديهم ولا يريد منه فعل المأمور به، قيل له: هذا ليس بأمر، لأن حقيقة الأمر عندنا إنما يحصل إذا كان الآمر مريدًا للمأمور به. يدلّ على ذلك أنه [إذا] أظهر مراده للناس ويقول: لم أرد حصول المأمور به، عذله الناس وعذروا عبده، ويقولون له: إن كان أمرك إياه أبدًا مثل ذلك فلم تأمره أبدًا. وقد بيّنّا أن المؤثّر في كونه أمرًا كون الآمر مريدًا للمأمور به.

جواب آخر على أصل سؤالهم: إن امتناع المراد إنما يدلّ على الضعف إذا لم يقدر المريد على تحصيل مراده بطريق الإلجاء، فأما إذا كان قادرًا على الجبر، فلا يؤدّي إلى ضعفه.

فإن قيل: هلا استنبطتم حكم إرادته تعالى من غيره من إرادته من نفسه؟ ولم استنبطتم حكم إرادته عن الأمر، وبين الإرادة والأمر فرقان، لأنه لا يجوز أن [لا] يريد فعل نفسه ولا يجوز أن يأمر بفعل نفسه؟ قيل له: إنا لم نقس أحدهما على الآخر إلّا في الموضع الذي يصحّان جميعًا، وهو في فعل الغير، فإنه يصحّ الأمر به وتصحّ إرادته، فقلنا: خلاف الأمر كخلاف الإرادة في الشاهد في حقّ الأمير في باب الدلالة على العجز، فيجب أن يكون كذلك في حقّ القديم تعالى. فإن قيل: أليس لو حصل خلاف معلوم من الله تعالى كان | مقتضيًا [١٤٩أ] للجهل، فكذلك إذا حصل خلاف مراده يقتضي ذلك [الضعف، قيل له]: هذا لا يصحّ، لأن العلم يتعلق بالشيء على ما هو به، فإذا لم [يحصل بعد ذلك] ما تعلق به علمه لم يكن علمًا، بل كان جهلًا، وليس كذلك [الإرادة والمراد، لأن] الإرادة تتعلق بالشيء على ما هو به وعلى خلاف [ذلك، فإذا لم يحصل]

مراده لا يدل ذلك على الضعف. جو[اب] ...

أن الفعل إنما يدلّ على معرفة أحوال ...

٣ منا] + فانه يتقوا بفعل (مشطوب) | يدلّ] + على ٦ يريده] يريد ٨ تعلمون] تعملون ١٥ ولم] ولو ١٦ وبين] بين

أحوال غيره لأنه لو دلّ على معر[فة] ...
بذلك أولى من بعض فكان يجب ...
علمنا خلافه ولا يلزم على ...
فإنه يدلّ على عجزه لأن الذي ...
الأسباب التي عندها ...
هو امتناع الفعل الملجأ ...
نفعه إليه حيث يدلّ ...
حيث أنه لم يقدر على ...
تحصيله ولا يلزم على هذا ...
أن هذا يدلّ على ضعف ...
ما وجه الأمير قلنا وإن ...
في حقّ الآدمي فأما في حقّ ...
أن وجود غير ما يريده ...
الله تعالى آمرًا بتضعيفه ...
[١٤٩ب] | ... وجه آخر، وهو أن الإجماع قد انعقد على أن الله
[تعالى لا يجوز عليه] أمر المستحيل وإن كان في تكليف ما لا يطاق خلاف،
... الواحد بتسويد المحلّ الواحد وبتبييضه أو
... في حالة واحدة وإذا ثبت هذا فلو كان
... على ضعف الله تعالى وقد أقدرنا الله
... وإذا صحّت قدرة أحدنا على
... ينزه فيجب الآن أن يكون ضعيفًا
... انا إذا علمنا أن الصبي لو صارع
... ضعفه عن ذلك وإن لم يصارعه
... فعل لو وجد يدلّ على ضعف الله
... الدليل لا يدلّ على الشيء إلّا على
... لأن عندكم أن الله تعالى

---

١٧ وبتبييضه] وىصىيه

... على ذلك فيلزمكم أن

... للناس على تجهيله قيل

... وكذلك التعجيز وهذا

... فإن قال فلو قدرنا

... جهله تعالى عن ذلك، قيل له

... لا يدلّ فإن الجوابين جميعًا

... وأنتم قد قلتم بأن خلاف ما

... فيلزمكم أن يكون أمرًا بالمحال

| وجواب آخر، وهو أن هذا تضمين المحال بالجائز، ولا يجوز تضمين المحال بالجائز. إنما [١٥٠أ] الجائز تضمين الجائز بالمحال، كقوله تعالى ﴿وَلَا يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ حَتَّى يَلِجَ الْجَمَلُ فِي سَمِّ الْخِيَاطِ﴾[٧٦] فإن دخول الجنة جائز، ولكن لما كان المعلوم أنه لا يقع علّقه بأمر محال، وهو ولوج الجمل في سم الخياط.

---

[٧٦] سورة الأعراف (٧): ٤٠

باب التعديل والتجوير

اعلم أن مدار هذا الباب على أن الله تعالى لا يفعل القبيح. والدليل على ذلك أن العالم بالشيء لا يختار فعلًا على فعل إلّا لداعٍ وغرضٍ، وذلك الداعي لا يخلو إما أن يكون هو الحاجة أو تقدير الحاجة أو الجهل بقبحه. وبطل الداعي [الذي] هو الحاجة أو تقدير الحاجة [لأنه] لا يجوز على الله تعالى. ولا يجوز أن يكون الله تعالى جاهلًا بقبحه لأن الله تعالى عالم لذاته، فالداعي في حقّ الله تعالى إنما هو حسن الفعل وذلك مفقود في القبح، ولا يلزم على هذا فعل الساهي، لأنا عللنا الفعل الذي يكون فاعله عالمًا به ويتصور أن يكون له غرض وداعٍ، وهذا لا يتصور في حقّ الساهي.

دليل آخر على ذلك، وهو أنه قد ثبت أنه تعالى عالم بالقبيح وقبح القبيح، ومستغنٍ عن فعله، وعالم بأنه مستغنٍ عنه، ومَن كان بهذه الصفة لا يختار القبيح على الحسن، كالواحد منا إذا خيّر بين الصدق والكذب بدرهم واحد مع وجود هذه الشرائط فإنه لا يختار الكذب على الصدق. وهذه الدلالة مبنية على ستة أشياء، أحدها أن الله تعالى قادر على فعل القبيح، والثاني أنه عالم بقبح القبيح، والثالث أنه مستغنٍ عن فعله، [والرابع أنه عالم باستغنائه عنه،] والخامس أن أحدنا إذا كان بهذه الصفة لا يختار الكذب على الصدق، والسادس أن العلة [١٥٠ب] في أنه لا يختاره إنما هو علمه بقبحه | وعلمه باستغنائه عنه.

والدليل على أن الله تعالى قادر على القبيح هو أن الله قادر على إيلام الكافر، فإذا أسلم فإنه لا تنتفي قدرته على ذلك بالعجز عنه، لأن صفة القادر حاصلة كما كانت وصفة المقدور كما كانت، وإنما تبدّل صفة الكافر، وتبدُّل صفته لا يمنع من أن يكون الله تعالى قادرًا على ذلك. ونظير ذلك أن أحدنا إذا قدر على أن يقول: زيد في الدار، وهو فيها، يقدر على أن يقول: زيد في الدار، وهو غائب عنها، لأن تبدّل صفته لا يمنعه عن القدرة على الإخبار، ولا يمكنهم أن يمنعوا عن ذلك، والله تعالى أولى أن يقدر عليه لأنه أقدر القادرين.

فإن قيل: أليس أحدنا إنما يقدر على إيجاد الفعل حالة عدمه، وبعد وجوده يخرج من أن يكون قادرًا عليه؟ ولا شيء هاهنا إلّا أن المقدور وجد بعد أن كان معدومًا، وأما حال

---

٣ يخلو] نخلوا   ٨ وداعٍ] وداعي   ١٧ بالعجز] والعجز | حاصلة] حاصل   ١٨ وتبدُّل] وتتدل | يمنع] تمنع   ١٩ ونظير] وىطيره | زيد] زايد   ٢٠ عنٍ] على   ٢١ والله] في الله

القادر فهي على [ما] كانت، كذلك نقول في الله تعالى، قيل له: هاهنا، وإن لم يتغير حال القادر، إلّا أنه تغير حال المقدور، وهو أنه صار موجودًا بعد أن كان معدومًا. ونحن لا نمنع أن يكون تغيّر صفة المقدور مخرجًا للقادر من أن يكون قادرًا.

فإن قيل: لو كان الله تعالى قادرًا على فعل القبيح لجاز أن يفعله، قلنا: معنى هذا الكلام إن أردت أنه يجب أن لا يستحيل من الله تعالى [فلا]، وإن عنيت به أنا نشكّ في أن الله تعالى لا يفعل القبيح [فيدلّ على أنه لم يفعل]، وذلك الدليل قد آمننا من الشكّ في أن يقع منه.

فإن قيل: إنما علمنا أن الله تعالى قادر على هذه الأفعال بفعله إيّاها، ولم يفعل القبيح، فلا يمكن أن يعلم أنه قادر عليه، قيل له: هاهنا طرق | أخرى سوى ما ذكرت، وقد أشرنا [١٥١أ] إلى بعضها، وهو أن الله تعالى قادر على الحسن، والقبيح من جنسه، ومن قدر على الشيء يقدر على جنسه. فهذا وأمثاله يدلّ على أنه تعالى قادر على القبيح، وإن لم يفعله.

دليل آخر على ذلك، وهو أن الله تعالى يقدر على أن يصيّر الجملة أمرًا وخبرًا، وقد ثبت من أصلنا أن الأمر لا يصير أمرًا إلّا بالإرادة، ومن قدر على الصيغة مع الإرادة قدر عليها بدون الإرادة كأحدنا. وإذا ثبت ذلك كانت الصيغة المجرّدة عن الإرادة تكون عبثًا وقبحًا، وقد ثبت أن الله تعالى قادر عليه.

وجه آخر، وهو أن الله قد مدح نفسه بأنه لا يفعل الظلم في قوله تعالى ﴿إِنَّ اللّهَ لَا يَظْلِمُ النَّاسَ شَيْئًا﴾[٧٧] وآيات أخر، ولا يجوز التمدّح بشيء هو لا يقدر عليه. ألا ترى أنه لا يجوز أن يتمدّح أحدنا بنفي ما لا يقدر عليه، كما أن الزمن لا يتمدح بترك العدو؟

فإن قيل: لو كان كذلك لوجب أن يكون قادرًا على تجهيل نفسه وعلى تعجيزها وذلك محال، قيل له: التجهيل على الحقيقة فعل يخرج الإنسان عن كونه عالمًا، وكذلك التعجيز، وهو لا يقدر على ذلك.

فإن قيل: أرأيت، لو فعل القبيح، هل كان يدلّ ذلك على جهله وحاجته؟ قلنا: قد تكرّر جوابنا عن هذا السؤال، وبينّا في غير موضع أنا لا نجيب عن هذا السؤال وأمثاله، لأنه يقتضي دفع أصلين، هذا كما لو قال قائل: لو كان الجسم قديمًا، هل كان يسبق الحركات

١٢ الجملة] العله ١٥ قادر] قادرًا

[٧٧] سورة يونس (١٠): ٤٤

والسكنات المحدثة أو لا يسبقها؟ فإنا نحيل الجواب، لأنا إن قلنا أنه يسبق اقتضى ذلك كونه قديمًا.

[١٥١ب] فأما الدليل على أن الله تعالى عالم بقبح القبيح، فقد مضى. |

فصل في أن الله تعالى مستغنٍ عن القبيح غير محتاج إليه

إنما قلنا ذلك، لأنه غنيّ، فلا يجوز عليه جلب المنافع ودفع المضارّ. فإن قيل: ولم قلتم ذلك؟ قيل له: لأنه لا يجوز عليه الشهوة، فلا يجوز عليه المنفعة ودفع المضرّة. فإن قيل: ولم قلتم أنه لا يجوز عليه الشهوة؟ قلنا: الدليل على ذلك أنه لو كان مشتهيًا لم يخل إما أن يكون مشتهيًا لذاته أو بشهوة. وبطل الأول، لأنه لو كان كذلك لوجب أن يكون مشتهيًا لسائر أنواع المشتهيات، لأن صفة الذات لا اختصاص لها بمشتهًى دون مشتهًى. والثاني أنه لو كان كذلك فيما لم يزل لكان يجب أن يكون ملجأً إلى خلق المشتهى فيما لم يزل، وهذا محال، لأنه يؤدّي إلى وجود المشتهى فيما لم يزل، أو يؤدّي إلى أن يكون الله تعالى سابقًا على المشتهى المحدَث بوقتٍ واحدٍ، وهذا يقتضي حدوثه، وكلا القسمين باطلان.

والدليل على أنه لا يجوز أن يكون مشتهيًا بالشهوة القديمة ما ذكرنا من الوجوه الثلاثة، وكذلك إذا كان مشتهيًا بشهوة محدثة يلزم عليه أن يكون ملجأً إلى فعل الشهوة والمشتهى، وإلى أن يوجدهما فيما لم يزل، وإلى أن يوجد منهما ما لا نهاية له، وكل ذلك محال. والأولى أن يقال: كان يجب أن يفعل هذه الأشياء قبل أن فعلها وأن يفعل أكثر مما فعله، لأن الزائد كالأصل في هذا الباب، ولو فعله قبل هذا الوقت لكان يجب حصول النفع به، لأنا إذا قلنا: يجب أن يكون فاعلًا فيما لم يزل، فلقائل أن يقول: إنما يجب أن يكون فاعلًا على الحدّ الذي يصحّ | وجوده، فأما على الوجه المستحيل فلا يجب، كما أنكم وإن وصفتم الله تعالى بكونه [١٥٢أ] قادرًا لنفسه فلا يجوز أن يفعل ما لا يتناهى أو أن يفعل فيما لم يزل. فيجب أن يثبت ملجأً إلى أن يفعل أزيد من الموجودات من أفعاله وأن يكون فاعلًا قبل أن يفعل.

والدليل على أنه لا يجوز عليه النفار أنه لو كان يجوز عليه النفار لكان لا يخلق هذه الجواهر، لأن ما يكرهه العاقل لا يفعله إلّا لوجهين، أحدهما أنه يكون ملجأً إليه، والثاني أن

---

١ اقتضى] نقضى ٥ غنيّ] حيّ ٦ فلا] لا ٨ أو] + بطل (مشطوب) ١٤ بشهوة] لشهوة ٢٣ لوجهين] وجهين

يكون له بفعله من المنافع ما يزيد على مضارّه، والله تعالى لا يجوز عليه الإلجاء ولا المنافع ولا المضارّ.

دليل آخر على ذلك أنه لو جاز عليه النفار لجاز عليه الشهوة، فكذلك النفار. فإن قيل: تجعل المعلول علةً والعلة معلولًا، فلستَ بأولى في أن تقول: لا تجوز عليه الشهوة، لأنه لا يجوز عليه النفار، منا بأن نقلب هذا الكلام، قيل له: هذا إنما كان يلزم إن لم يكن لنا دليل آخر غير هذا. ولنا في هذه المسألة دليل آخر، وهو ما قدّمناه، فلا يلزم ما ذكرتموه.

دليل آخر على أنه لا يجوز عليه الشهوة والنفار أنه لو جاز عليه الشهوة والنفار لجاز عليه الزيادة والنقصان، وإنما قلنا ذلك، لأن المشتهي إذا تناول حال صحته المشتهى خالصًا عما لا يشتهيه على الحدّ الذي يشتهيه حصل زيادة فيه، كما أنه إذا تناول ما ينفر طبعه عنه ولا يشتهيه على الحدّ الذي لا يشتهيه، حصل فيه نقصان. والدليل على هذا أن سائر الحيوانات مع اختلاف أجناسها إذا تناولت ما تشتهيه على الحدّ الذي تشتهيه حصل | فيها زيادة [١٥٢ب] وصلاح. فدلّ صحّة هذا [على] أن أحدنا لو تناول شحم الحنظل حصل فيه نقصان، لأنه ينفر طبعه عنه، ولو تناوله الضبّ حصل فيه زيادة لا نقصان، لأنه يشتهي ذلك، فدلّ على ما قلناه.

فإن قيل: أليس المريض إذا تناول ما يشتهيه حصل فيه نقصان؟ قيل له: هذا لا يصحّ، لأنا قلنا خالصًا عما لا يشتهيه، وهاهنا مشتهى المريض لا يخلص عما لا يشتهيه، فلا يلزم، والثاني [أن شهوة] المريض شهوة كاذبة غير صادقة. ألا ترى أنه لا يمكنه أن يأكل كما يأكل الصحيح؟ فدلّ على الفرق بينهما.

فإن قيل: قولكم أن تناوُل المشتهى يوجب زيادة في البدن لا يصحّ، لأنه قد يوجب نقصانًا في وقت كما يوجب الزيادة. ألا ترى أن المريض إذا تناول ما يشتهيه أضرّ به؟ فلئن جاز أن يقال أنه يورث الزيادة باعتبار أن يوجد في خلق الصحيح كذلك جاز أن يقال أنه يورث النقصان باعتبار أنه يوجد في خلق المريض كذلك، قيل له: إن ما ذكرناه قد دللنا عليه وبيّنّا أنه مطّرد في سائر الحيوانات، وما ذكرته عارض بادر، فلا يصحّ المعارضة به على ما ذكرناه.

جواب آخر، وهو أن النفار يوجب النقصان، فلا يجوز أن يقال أنه من حكم الشهوة التي هي ضدّه. فإن قيل: النفار أيضًا يورث الزيادة في البدن. ألا ترى أن المريض إذا تناول

١ بفعله] فعله ٤ فلستَ] فليست | في] من ٩ حصل] + فيه نقصان (مشطوب) ١٥ المريض] + لا يخلص عما لا يشتهيه (مشطوب) ١٦ لأنا قلنا] لان اقلنا ٢٢ دللنا] دلنا

الدواء فإنه يحصل الزيادة والصلاح في بدنه وإن كان نفاره يتعلق به؟ قيل له: هذا لا يصحّ، لأن الدواء يورث الضعف والنقصان في الحال، إلّا أنه إذا خرج من المريض وزالت العلة [١٥٣أ] عنه فإنه يعقبه | الصحّة في ثاني الحال. ألا ترى أن الأطباء [لا] يطلقون للمريض في شرب الدواء ما دام يمكنهم تسكين المريض بدونه؟

فإن قيل: الشهوة قد تكون ثابتة للشخص ولا تتعلق الزيادة بتناولها. ألا ترى أن الإنسان قد يسمع الصوت ويرى الوجه الصبيح وهو يشتهيه، ولا يريد في بدنه شيئًا؟ والجواب: قد ذكر قاضي القضاة أن سماع صوت الطنين يزيد في دويّ الأذن، وكذلك رؤية الوجه الصبيح تزيد في شعاع العين وبهما تمام الحاسّة، فلم ينتقض ما قلنا.

والدليل على أن الله تعالى إذا كان مستغنيًا عن القبيح عالمًا باستغنائه عنه لا يفعله هو أن أحدنا إذا خيّر بين الصدق والكذب بدرهم واحد فإنه لا يختار الكذب على الصدق. ألا ترى أنه لو سها عن ذلك، أو كان له حاجة زائدة إليه، فإنه يفعل ذلك، فدلّ على أن المانع عن ذلك ما ذكرناه. فإن قيل: ولم قلت أن العلة المانعة عن الكذب هو الاستغناء؟ قيل له: إنما قلنا ذلك، لأنه إنما يفعل أحدنا الحسن أو القبيح للحاجة وجلب المنفعة أو دفع المضرّة، فإذا استغنى عن ذلك فإنه لا يفعله. فإن قيل: كما يستغني بالصدق عن الكذب فكذلك يستغني بالكذب عن الصدق فلِم يختار الصدق؟ قيل له: إنما يختاره لحسنه، وحسن الفعل يدعوه إليه. ألا ترى أن رجلًا لو رأى إنسانًا ضلّ عن طريقه فإنه يرشده، وإن لم يكن له في ذلك جلب نفع أو دفع ضرر، ولكنه يفعل ذلك لحسنه؟ فإن قيل: إنما يفعله ليمدح به، قيل له: هذا الرجل ربّما لا يعرف المدح والذمّ، وربّما يكون ملحدًا لا يبالي بهما. فإن قيل: إنما يفعل ذلك، لأنه يرقّ له قلبه، قيل له: ربّما يكون قاسي القلب لا يرق قلبه لمثل هذه الأشياء.

[١٥٣ب] | فإن قيل: كما أن أحدنا لا يفعل القبيح إلّا لحاجة أو جهل فكذلك لا يفعل الحسن إلّا لحاجة أو جهل، ثم فعل الحسن في حقّ الله سبحانه لا يدلّ على الجهل والحاجة، فكذلك فعل القبيح في حقّه لا يدلّ على ذلك، قيل له: إن أصحابنا أجابوا [عن ذلك] بأجوبة شتى. أجاب عنه الشيخ أبو علي بأن هذا لا يصحّ، لأنا قد بيّنّا أن حسن الشيء يدعو إلى فعله كما المرشد لغيره إلى الطريق. فإن قيل: إن قلبه يرقّ، فالجواب ما بيّنّا قبل هذا. يدلّ عليه أنه ربّما يكون صاحب كبيرة حتى لا يظهر هذا في حقّه.

---

٣ يعقبه] يعقيه ١٠ خيّر] اخبر ١٩ يفعل] نفعله ٢٢ حقّ] خلق | سبحانه] + حق ٢٤ يدعو] ندعوا
٢٥ المرشد] لمرسد | فالجواب] والجواب

وأجاب عن هذا الشيخ أبو هاشم بأن قال: إن الواحد منا إذا خيّر بين الصدق والكذب بدرهم واحد اختار الصدق على الكذب، ولا وجه لاختياره إلا حسنه، يدلّ عليه أنه لو خيّر بين صدقين وجد نفسه مخيّرة فيهما، وفي الصدق والكذب يختار الصدق لا محالة.

وأجاب الشيخ أبو عبد الله رحمه الله بأن المنعِم يستحقّ من المنعَم عليه الشكر لا محالة. وقد ثبت أن في الدنيا من أَنعم على غيره وجب على من أُنعم عليه أن يفرق بينه وبين غيره في التعظيم، وليس يفعل ذلك إلّا لحسنه ووجوبه لا لنفع يحصل له بعد ذلك، لأن هذا الشكر ليس بمشروط بنعمة أخرى، بل هو لنعمة حاصلة.

وأجاب الشيخ أبو إسحاق بن عياش عن هذا بأن اعتبار هذه المسألة في الشاهد لا يمكن، لأن الناس إنما يتصرّفون في الشاهد لمنافع ترجع إليهم ولمضارّ يدفعون عن أنفسهم، وإنما يعرف من أفعال الله تعالى، وقد ثبت أن الله تعالى أكمل عقولنا وأنعم علينا بهذه النعمة وأنه مستغنٍ عن ذلك غير محتاج إليه، فدلّ على أنه فعلها لحسنها.

وأجاب | قاضي القضاة رحمه الله عن ذلك بأن قال: قد ثبت أن الإنسان بالإحسان [١٥٤أ] الذي يفعله مع نفسه لا يستحقّ الشكر على الغير، وقد ثبت أن في الدنيا مشكورًا، فلولا أنه فعل النعمة لحسنها لما استحقّ الشكر، فدلّ على ما ذكرناه.

فإن قيل: إن ما يفعله الله سبحانه وتعالى لا يكون قبيحًا منه، قيل له: هذا لا يصحّ، لأن القبيح قبيح لأمر يرجع إليه، فما يؤثر في قبحه يجب أن يختصّ به ويعود إلى نفسه كما أن صحة الفعل لما كان من أحكام القادر الحيّ، فما لأجله صحّ يجب أن يكون راجعًا إليه، وإذا كان قبيحًا لأمر يرجع إليه وجب أن يقبح من الله تعالى كما يقبح من غيره. يدلّ على صحّة هذا أنه لا يخلو إما أن يكون قبيحًا لأمر يرجع إليه أو لأمر يرجع إلى الفاعل أو لأمر متوسّط بينهما، وهو النهي. وبطل أن تكون صفات الفاعل مؤثرة فيه، لأن ما تعلّق بالفاعل من العبودية وما جرى مجرى هذا المجرى لا يختصّ بالفعل القبيح دون الحسن، فيجب أن يكون مؤثرًا في قبح الحسن أيضًا حتى يكون الحسن قبيحًا، وقد علمنا خلافه. ولا يجوز أن يكون للنهي، لأن النهي مستدلّ عليه والقبيح ضروري ولا يجوز أن يكون الأصل مكتسبًا ضروريًّا، وما لأجله قبح يكون هو الأصل في ذلك. يدلّ على صحّة هذا أن من علم الظلم علم قبحه، فدلّ على أنه إنما قبح لكونه ظلمًا، إذ لو لم يكن كذلك لم يعلم قبح الفعل عند العلم به.

---

١ هذا] + سؤال ٣ والكذب] + نختار الصدق والكذب ١٩ يخلو] نخلوا

فإن قيل: هذا باطل بالمجبرة، فإنهم يعلمونه ولا يعلمون قبحه، قيل له: إنهم يعلمون قبحه، ولكنهم ينسبون القبح إلينا ولا ينسبونه إلى الله تعالى، وهذا الموضع لا يعلم ضرورةً. [١٥٤ب] ولأنهم عرفوا قبح الظلم ولكن | اختلفوا في أنه قبح لماذا، وهذا الموضع لا يدّعى فيه الضرورة. يدلّ عليه أن الحسن والقبيح يختلف في الفعل باختلاف صفته. ألا ترى أنه لو قال: زيد في الدار، وهو فيها، يكون صدقًا وحسنًا، ولو لم يكن فيها يكون كذبًا قبيحًا؟ ولم يختلف هذا الخبر في القبح والحسن إلا لاختلافه في نفسه، فإن المخبر في الحالين واحد، وقد تبدّلت صفته لأجل اختلافه في نفسه، فعلم أن المؤثر في ذلك أمر يرجع إليه.

فإن قيل: قد يختلف لأمر يرجع إلى الفاعل. ألا ترى أنه لو قال: زيد في الدار، وأراد زيد ابن عبد الله، وهو فيها، كان صدقًا، ولو أراد زيد بن عمرو، وهو غائب عنها، كان كذبًا، ولم يكن ذلك إلّا لاختلاف قصده؟ قيل له: هاهنا فقد اختلف حال الفعل أيضًا، لأنه في أحد الحالين خبر عمّن في الدار، وفي الحالة الأخرى خبر عمّن هو غائب عنها، فلِمَ كان إضافة هذا الاختلاف إلى الفاعل أَوْلى من إضافته إلى أمر يرجع إليه؟ والثاني أن قصد الفاعل أمر متجدّد، ومثل هذا يجوز، إنما أنكرنا عليكم قولكم أنه إنما قبح منا للعبودية والحدوث. والثالث، وهو أن هذا على أصل المخالف لا يصحّ، لأن الفعل وصفاته على أصله تتعلّق بالفاعل، فلا يصحّ إضافة القبح إلينا.

فإن قيل: إنما لا يقبح الظلم من الله تعالى، لأنه مالك، وللمالك أن يفعل في ملكه ما يشاء، وأما أحدنا فإنه لا يجوز له ذلك، لأنه مملوك. والجواب أن الظلم هو الألم المتعرّي عن [١٥٥أ] جلب النفع ودفع الضرر إذا لم يكن مستحقًّا ولا يقدّر فيه هذه الأشياء. وبهذا | اللفظ يحترز عن الفصد والحجامة، لأنه يظنّ النفع ودفع الضرر فيه، فيكون هذا مقدرًا فيه، ولا يلزم على [ذلك] عقاب الله تعالى في الآخرة، لأن ذلك مستحقّ، وهذه الأوصاف هي مؤثرة في قبح الظلم، فمتى وجدت في الظلم الواقع من الله تعالى بزعمهم يقتضي قبحه كما إذا وجدت في فعل الآدمي. يدلّ عليه أنه لو وجد بعض هذه الأوصاف في حقّنا خرج الفعل عن كونه حسنًا، وإذا وجد الجميع كان ظلمًا، لأن القبيح لا يخلو إما أن يكون لجنسه أو لوجود معنًى أو للفاعل أو لوقوعه على وجه مخصوص. [و]لا يجوز أن يكون قبيحًا لجنسه، لأن من جنسه ما هو مباح لنا. ولا يجوز أن يكون قبيحًا للفاعل لما سبق، ولا يجوز أن يكون لمعنًى، لأنه لو وجد جميع المعاني وتعرّى الفعل عن هذه الأوصاف فإنه لا يكون قبيحًا، ولو خلا عن

---

٢ ينسبونه] ىسبىون ٧ يرجع] + الى الفاعل (مشطوب) ١٢ قصد] قصّه ١٩ الفصد] الغصد ٢١ بزعمهم] زعمهم
٢٣ حسنًا] ظلمًا | يخلو] نخلوا ٢٦ وتعرّى] ولم يتجرد

جميع المعاني ولم يتجرد عن هذه الصفات جمعاء فإنه يكون قبيحًا، فعلم أن المؤثر ما ذكرناه، ولأنه لو كان إنما صار قبيحًا للنهي لوجب أن يقبح لنهي أحدنا، لأن النهي الصادر عن أحدنا مثل النهي الصادر عن الله تعالى، فإذا كان ذلك موجبًا قبحه فكذلك نهينا. فكان يجب إذا نهى أحدنا غيره عن الطاعة يقتضي ذلك قبحها، لأن صيغة النهي واحدة في الموضعين.

فإن قيل: النهي إنما يكون مؤثرًا في قبح الفعل إذا صدر [عن] المالك، وأحدنا ليس بمالك، قيل له: لو كان نهي الله تعالى مؤثرًا لكان نهي أحدنا مؤثرًا، ولم يختلف النهيان لما ذكرتموه، لأن الشيء إنما يؤثر في الشيء لصفة ترجع إلى ذاته، وصفة ذات نهي الواحد منا كصفة ذات نهي الله تعالى. ولأن هذا يؤدّي | إلى أن يكون الأصل مدلولًا عليه وهو [١٥٥ب] النهي، والفرع ضروريًا وهو القبح. ولأنه كان يجب في من لا يعرف النهي والأمر أن لا يعرف القبح والحسن، وقد علمنا أن الدهرية والملحدة يعرفون قبح الظلم ضرورةً. ولأنه لو كان الفعل إنما يصير قبيحًا لمكان النهي لكان الحسن إنما يصير حسنًا لمكان الأمر، وهذا يؤدّي إلى أن لا يقع في أفعال الله تعالى الحسن لأنه لم يؤمر به، تعالى عن ذلك علوًا كبيرًا.

قال القاضي رحمه الله: وقد افترق قول الأشعري في ذلك، فكان يقول في قوله الأول أنه لا يحسن من الله تعالى شيء ولا يقبح، ولا توصف أفعاله بهذين الوصفين. وقال في القول الثاني أن أفعال الله تعالى قد تكون حسنة، لأنه قد يقع في أفعال من لا يلحقه الأمر والنهي الحسن، وهو الصبيان والمجانين. والجواب عن القول الأول أن هذا ظاهر الفساد لا يحتاج إلى كلفة في جوابه، لأن الإجماع ينادي عليه بالإبطال، والجواب عن كلامه الثاني أنه لو جاز أن يقال أن أفعال الله تعالى حسنة، لأنه قد يقع في أفعال الصبيان والمجانين لجاز أن يقال أنه قد يقع في أفعاله القبيح، لأنه قد يقع في أفعال الصبيان والمجانين ذلك، فقد أجمعنا على خلافه.

وجواب آخر، وهو أن دهريًّا لو أسلم فإنه يعلم قبح الظلم كما كان يعلمه من قبل، ولا يجد في نفسه مزيّة على ذلك، وكذلك أحدنا إذا رجع نفسه فإنه يعلم من نفسه أنه كان يعلم قبل البلوغ قبح الظلم والكذب، وأقوى العلوم ما يجده الإنسان من نفسه.

جواب آخر، وهو أنا قد علمنا أن من | جملة علوم العقل أن يُعلم قبح كثير من [١٥٦أ] المقبحات وحسن كثير من المحسنات، فلو قلنا أن هذا لا يُعلم إلّا بالسمع، والعلم بالسمع لا يحصل إلّا بكمال العقل، فهذا يؤدّي إلى أن لا يمكن معرفة كل واحد منهما، كما لو قال: والله

---

١ ولم يتجرد] وتعرى | جمعاء] جمع

لا أكلّم زيدًا حتى أكلّم عمرًا ولا اكلم عمرًا حتى أكلّم زيدًا، فإنه لا يمكنه مكالمة كل واحد منهما، كذلك هذا.

جواب آخر، وهو أنه لو كان هذا إنما يعرف بالنهي لوجب أن يجوز في بعض الأوقات أن يكون الشرع قد جاء بعبادة الأوثان وسائر أنواع الكفر، كما قلنا في سائر ما يتعلّق بالسمع، فإنه يجوز أن يتغيّر بتغيّر الشرع. ولأن الأمر والنهي يدلّان على الحسن والقبح، والدلالة على الشيء تكون كاشفة عنه، فلا بدّ من أن يتقدّم الموجب عليها. ولأنا نعلم أن الدهرية والملحدة يعرفون قبح الظلم والكذب لما يعرفون المشاهدات، فلو جاز أن يقال أنهم لا يعرفون [قبح هذه المقبحات وجب أن يقال أنهم لا يعرفون] المشاهدات.

واعلم أن الأشعرية قد افترقت عند هذا الإلزام، فقال بعضهم أنه لا تعلم هذه الأشياء إلّا بالسمع، وهؤلاء لا يعرفون قبح هذه الأشياء، وهذا أرذل الأقوال. وقال بعضهم: يعرفون هذا بالعادة، لأن طبعهم ينفر عن الظلم ويميل إلى العدل، فيعرفون نفور الطبع عن ذلك كما تعرف الأشياء السمجة الذميمة بنفور الطبع عنها. وقال بعضهم: يعرف بالعقل والسمع، ولا ينفكّ أحدها عن الآخر. والجواب عن القول الأول ما ذكرنا أن أحدنا يجد من نفسه أنه كان يعرف قبل نظره في النبوات والسمع الفرق | بين الظلم والعدل كما يعرفه الآن، وكذلك في [١٥٦ب] الدهرية. والجواب عن القول الثاني أن الإنسان إذا راجع نفسه علم الفرق بين الأشياء الذميمة التي تكرهها النفوس وبين الأفعال القبيحة نحو الظلم والكذب، فعلم أن قبحها ليس كقبح هذه الأشياء. والثاني أن الألم المستحقّ يكون حسنًا ويعرف ذلك العقل، والألم الذي لا يستحقّ يكون قبيحًا، والنفس تكرههما جميعًا. والجواب عن القول الثالث أن الإنسان إذا راجع نفسه علم الفرق بين الظلم والعدل، كما علم الفرق بين السواد والبياض، ويجد نفسه في العلم بهما على سواء، فعلم أن هذا معلوم بالعقل وحده. والثاني أن صحّة السمع مبنية على كمال العقل وعلى هذا العلم، فقوله أنهما لا ينفكّان ليس بسديد.

فإن قيل: الدليل على أن النهي يؤثر في قبح القبيح أن الشرع نهانا عن كثير من الأشياء وعرّفنا قبحها بالنهي، لأنه لولا ورود النهي عنها لكانت حسنة، نحو الزنا وشرب الخمر وغير ذلك، قيل له: النهي دلّنا على أنها مفسدة، فالمؤثر في قبحها كونها مفسدة، فيجب أن يضاف القبح إلى كونها مفسدة، يؤيّد ذلك أنا لو عرفنا كونها مفسدة قبل ورود النهي لعلمنا قبحها،

---

٧ لما] كما ٨ يعرفون[1]] + هذه (مشطوب) ٩ عند] عبدهم ١١ ويميل] والميل ١٢ بالعقل] بالفعل ١٤ والعدل] والقبح

فعلمنا أن الموجب لقبحها كونها مفسدة لا غير. ولأنا قد بينّا أن نهينا مثل نهي الله تعالى فيما يرجع إلى ذاته، فلو كان نهي الله تعالى مؤثرًا لكان نهي أحدنا مؤثرًا أيضًا، وقد علمنا خلافه.

فإن قيل: إنما اقتضى نهي الله تعالى القبح دون نهي أحدنا، لأنه مالك، ونحن مملوكون فيلزمنا طاعته، قيل له: إن كونه ممن تلزم | طاعته، لو كان يوجب قبح الشيء لوجب أن [١٥٧أ] تكون الأشياء كلها قبيحة قبل ورود النهي، لأن كونه ممن تجب طاعته ثابت قبل هذا. فإن قيل: لا يجوز اعتبار أحد النهيين بالآخر، لأن نهي الله تعالى يعرّف قبح المنهي عنه بالاتّفاق ونهينا لا يعرّف، قلنا: إنما افترقا في ذلك، لأن الدلالة قد قامت على أنه تعالى لا ينهى إلّا عمّا يكره، ولا يكره إلّا المعاصي لحكمته، ولم تقم الدلالة في حقّ أحدنا على ذلك حتى لو قامت لعرّفنا. ألا ترى أن نبيًّا من الأنبياء لو نهى عن شيء فإنا نعلم قبحه كما نعلم ذلك في نهي الله تعالى، لأن الدلالة قد دلّت على أنه لا ينهى إلّا عما يكره، ولا يكره إلّا المعاصي؟

فإن قيل: إن الله تعالى مالك لجميع الأشياء، وللمالك أن يصنع في ملكه ما يشاء ويحكم بما يريد، قيل له: هذا باطل بالكذب وإظهار المعجز على الكذّابين وأخذ البريء بذنب المذنب، فإنكم لا تجوّزون هذا على الله تعالى مع أنه مالك، وللمالك أن يصنع ما يشاء. قال القاضي رحمه الله: أما الكذب وإظهار المعجز على يد الكذابين فمسلم. وأما أخذ البريء بذنب المذنب فربّما يمنعون وربّما يسلّمون.

فإن قيل: إنما لا يجوز الكذب على الله تعالى، لأنه قد ثبت صدقه، والصادق لا يجوز عليه الكذب، قيل له: ما الدليل على أنه صادق؟ فإن قال: لأنه أخبر بخلق السماوات والأرضين وكان صادقًا في ذلك، قيل له: يجوز أن يكون أراد به سموات وأرضين غيرهما. على أنه يجوز أن يكون صادقًا في بعض الأشياء، كاذبًا في بعضها، على ما بينّا قبل هذا. فإن قيل: | عند إظهار المعجز على يد مَن يدّعي الربوبية يجوز، ولا يجوز على من يدّعي النبوّة، [١٥٧ب] لأنه لا طريق لنا في مدّعي النبوة [أن] نعلم كذبه ولنا طريق في مدّعي الربوبية، فلذلك جوّزنا، قيل لهم: إنكم أفسدتم هذا الطريق على أنفسكم حيث تمسّكتم بمذهب باطل لا يرشدكم إلى معرفة الفصل بين النبيّ والمتنبئ، فالواجب أن تتركوا ذلك المذهب.

قال: اختلف من يخالفنا في هذه المسألة، فقال بعضهم أن الله تعالى لا يوصف بالقدرة على الظلم والكذب منفردًا. [وقال غيرهم أنه يوصف بالقدرة على الظلم والكذب وأن ذلك لا يقبح منه]، فقد ذكرنا [الجواب على مَن قال بأن ذلك لا يقبح منه]. والكلام مع من قال أنه

---

٩ ترى] + لو   ١١ بما] ما   ١٩ قبل] قيل   ٢١ ولنا] + مدعى (مشطوب)

لا يوصف بذلك أن نقول: ما من شيء يقدر العبد عليه إلّا والله عليه أقدر القادرين، فلأن من مذهبهم أن الله تعالى هو المتولّي لإحداث هذه الأفعال بجميع أوصافها فيستحيل أن يوصف بالقدرة على أن يفعل الظلم بجميع أوصافه للعبد، ثم لا يوصف بالقدرة على أن يفعل هذا الظلم لنفسه.

جواب آخر عن أصل سؤالهم، وهو أن يقال لهم: لم قلتم أن للمولى أن يتصرّف في ملكه بما شاء؟ فإن قالوا بدليل الشاهد، قيل لهم: غير مسلّم، لأن في الشاهد ليس له أن يفعل مع عبده ما يشاء، ثم وإن سلمنا ذلك، فإنما جاز ذلك شرعًا، لأن الله تعالى يضمن للعبد أعواضًا عظيمة في مقابلة ما يلحقه من جهة المولى، ولو خلينا والعقل لما جوّزنا ذلك، وكلامنا وقع في العقل.

فإن قيل: إذا لم تسلموا ذلك، فما معنى المالك عندكم؟ قلنا: معناه أن يكون قادرًا لا يمنعه أحد من مقدوراته، ولو كان هذا علة في جواز فعل القبيح منه لجاز أن يكون كذلك | في [١٥٨أ] حقّ أحدنا، لأنه قادر لا يمنعه أحد من مقدوره.

فإن قيل: معنى المالك هو الذي يجوز أن يتصرّف في ملكه كيف يشاء، قلنا: هذا نفس الخلاف، وقد دللنا على إبطاله. ولأنه كان يجب أن يجوز من الله تعالى على هذا التفسير الظلم منفردًا به والكذب وإظهار المعجزة على يدي الكذّابين، فإنهم إن ارتكبوا هذا انسلخوا عن الدين.

فصل في الآلام

فإن قيل: فهل يحسن من الله تعالى إيلام الحيوان؟ قيل له: نعم، يحسن ذلك. فإن قيل: فما وجه الحسن فيه؟ قيل: قد اختلف الناس في ذلك، فقالت الثنوية أن إيلام الحيوان يكون قبيحًا على كل حال. وقال أصحاب التناسخ أن إيلام الحيوان يكون حسنًا. وقال ابن الروندي أنه يكون قبيحًا إلّا إذا كان على سبيل الاستحقاق أو على سبيل دفع الضرر. وقال أصحابنا: يكون قبيحًا إلّا إذا كان مستحقًّا أو فيه جلب نفع زائد عليه أو دفع ضرر زائد عليه أو تقدّر فيه هذه الأشياء.

والدليل على أنه إذا كان مستحقًّا كان حسنًا أن العقلاء أجمعوا على أن من كان له على غيره دَيْن يطالبه به كان حسنًا، وإن غمّه بذلك وآلمه، لأنه مستحقّ. وكذلك إذا عاتبه على

٨ جهة] + الله (مشطوب) ١٢ قادر] بقادر ١٥ فإنهم] لانّهم ٢٠ حسنًا] قبيحًا ٢٥ وآلمه] + بذلك (مشطوب)

أشياء صدرت منه فإنه يحسن ذلك لكونه مستحقًّا. وإنما قلنا أنه إذا كان لدفع الضرر كان حسنًا، لأن العقلاء بأجمعهم أطبقوا على استحسان الفصد والحجامة وقطع اليد إذا وقعت فيها آكلة لما يتضمّن ذلك من دفع الضرر، وإن كان ذلك إيلامًا في الحال. وإنما قلنا أنه إذا كان لجلب النفع كان حسنًا، لأن العقلاء أجمعوا على قطع القفار | الصعبة والبحار المهلكة [١٥٨ب] لطلب العلم والتجارة، وليس ذلك إلّا لجلب النفع.

والدليل على أنه يحسن عند تقدير جلب النفع ودفع الضرر استحسان الناس للفصد والحجامة وقطع الأسفار الشديدة ظنًّا منهم وصولهم إلى المنفعة، وإن لم يوجد ذلك في الحال.

فأما إذا قدّر الاستحقاق فهل يحسن إيلام الغير أم لا؟ فقد اختلف شيخانا، فذكر الشيخ أبو علي رحمه الله أنه لا يحسن ذلك، وذكر الشيخ أبو هاشم رحمه الله أنه يحسن ذلك. والصحيح ما ذهب إليه أبو علي رحمه الله. والدليل عليه أنه قد تقرّر في العقول قبح إيلام الغير إذا لم يكن مستحقًّا وليس فيه ما ذكرناه من الوجوه، فلو قلنا أنه يحسن عند تقدير الاستحقاق لكان إذا ظهر بعد ذلك أنه لم يكن مستحقًّا كان قبيحًا، فيؤدّي إلى أن يكون الشيء الواحد حسنًا قبيحًا في حالة واحدة، وهذا محال.

قال القاضي رحمه الله: ومما يشنّع به على أبي هاشم رحمه الله أن قوله يؤدّي إلى استباحة أموال الناس ودمائهم، لأنه يظنّ استحقاقها، قال: وهذا لا يصحّ، لأن عنده إنما يكون للظنّ حكم إذا لم يكن للعلم طريق إليه، وكان لذلك الظنّ أمارة صحيحة شرعًا. فأما إذا كان له إلى العلم طريق ولم يكن لذلك الظنّ أمارة لم يجز المصير إليه في الدماء والأموال، فلا يعوّل على مجرّد الظنّ من غير أمارة صحيحة.

فإن قيل: هذا الذي ذكرتموه في ظنّ الاستحقاق موجود في ظنّ جلب النفع ودفع الضرر، لأنه يجوز أن يظهر في الثاني أنه لم يكن فيه جلب نفع ودفع ضرر. مع هذا فإنه يستحسن ذلك بالإجماع، قيل له: هذا لا يصحّ، | لأنه قد تقرّر في العقول حسن طلب [١٥٩أ] المنافع الموهومة ودفع المضارّ الموهومة بدليل الفصد والحجامة والأسفار، ولم يتقرّر في العقول إيلام الغير لاستحقاق متوهّم.

قال القاضي رحمه الله: فأما إذا آلم نفسه وأضرّ بها فإنه يحسن ذلك عند وجود هذه الأشياء، لأن العقلاء استحسنوا الفصد والحجامة وما جرى مجرى هذا للمنفعة الموهومة، فأما إيلام من يموّنهم من العبيد والصبيان فإن الشيخ أبا علي ذهب إلى أنه لا يحسن ذلك

١٧ والأموال] + له الى العلم طريق ٢٠ يظهر] يظفر

عقلًا، وإنما يحسن سمعًا. والشيخ أبو هاشم رحمه الله يذهب إلى أنه يحسن عقلًا، وهو الأصحّ، لأن العقلاء أطبقوا على فصد مماليكهم وحجامة عبيدهم وأولادهم ويستحسنونه عقلًا حتى أنهم لا يشكّون في ذلك، ورد السمع به أو لم يرد، بخلاف ذبح الحيوان والبهائم حيث عرفوا حسن ذلك سمعًا، ولولا ورود السمع بذلك لكان العقل يقتضي تقبيحه. وأما إيلام البهائم بالركوب وحمل الأثقال عليها فإن ذلك لا يحسن عقلًا، لأنها تستقلّ بأنفسها، فإذا تعهّدها إنسان واشتغل بمرمة أحوالها جاز له أن يستعملها في شغل نفسه. فأما إيلام الحيّ العاقل الذي لم يكن في ولاية عليه فإنه يقبح عقلًا لأجل أن يوصل إليه النفع، لأن الناس يتفاوتون في ذلك، فمن الناس من يرضى بإيلام نفسه وإلحاق الضرر به لأجل درهم واحد، ومنهم من لا يرضى بذلك وإن أعطي دراهم أو دنانير، فما لم يوجد منه الإذن فإنه لا يجوز ذلك.

فصل

فأما الألم، إذا كان من فعل الله تعالى، فإنه يحسن إذا كان على سبيل الاستحقاق أو على
[١٥٩ب] سبيل | جلب النفع، ولا يحسن إذا كان ذلك مظنونًا فيه، لأن الظنّ على الله تعالى لا يجوز. والدليل على حسنه منه لأجل الاستحقاق أن الله تعالى يعاقب أهل النار يوم القيامة، ولا وجه هناك يُحمل عليه إلّا الاستحقاق. ولا يحسن الألم من الله تعالى لمجرّد العوض، لأن الله تعالى قادر على إيصال العوض من دون الألم، فإيصال الألم يكون قبيحًا، كما أن أحدنا إذا قدر على تسكين المرضى بالجلاب والسكنجبين كان تسكينه بالفصد والحجامة قبيح.

فأما إذا كان لأجل العوض، فقد اختلف المشايخ فيه، فقال عباد الصيمري أنه لا يحسن من الله تعالى الإيلام للعوض. وذهب الشيخ أبو علي إلى أنه يحسن للعوض فحسب، ووافقه على ذلك بعض البغداديين من أصحابنا. وذكر الشيخ أبو هاشم أنه إذا كان فيه عوض واعتبار أنه يحسن ذلك، وإلّا فلا. والكلام على عباد أن نقول: إن الله تعالى يوصل هذه الآلام إلى الصبيان والمجانين، ولا وجه هاهنا إلّا لعوض. فإن قيل: لو كان كذلك لوجب أن يحسن بمجرّد العوض، وقد علمنا أنه لا يحسن، قيل له: على قول أبي علي يجوز ذلك، فلا نسلّم. فأما على قول أبي هاشم رحمه الله فالجواب عن ذلك أن الشيء قد قبح إذا وجد

---

٢ ويستحسنونه] ويستحسنون ٣ ورد] وورد ٧ في] + ولاء له | أن] أنه ١٤ أن] وان ١٩ الصيمري] الضميري

فيه وجه من وجوه القبح، ثم لا يعود حسنًا إذا انتفى ذلك الوجه عنه إلّا إذا انتفى عنه سائر وجوه القبح. ألا ترى أن المستأجر إذا منع أجرة الأجير كان قبيحًا، ولو أنه دفع الأجرة إليه لغرض قبيح فإنه لا يحسن؟

فإن قيل: لو كان الأمر | كذلك لوجب أن يحسن الإيلام من الظالم، لأنه يقدر على [١٦٠أ] إيصال العوض إليه ويستحقّ المؤلم من الظالم العوض على ما أوصل إليه، قيل له: إنما يستحقّ على الظالم من العوض القدر الذي يساوي الألم ولا يزيد على ذلك، فلا يحسن الإيلام منه لمثل ذلك من العوض، والله تعالى قد يستحقّ عليه الأعواض العظيمة التي لا تعدّ ولا تحصى، فلا يكون الإيلام منه قبيحًا لذلك العوض. فإن قيل: لو كان كذلك لوجب أن يحسن من أحدنا إيلام الغير إذا كان قادرًا على إيصال النفع العظيم، قيل له: إن أحدنا لا يعرف أجزاء الآلام وكنه الأعواض، ولا يعرف القدر الذي لا يختلف الناس في تحمّل الآلام له ولا يعلم أنه يبقى هو والمؤلم ليوصله إليه، فلا يحسن منه.

فإن قيل: فجوّزوا أن يؤلم الله تعالى أحدًا لمجرّد الاعتبار، قيل له: إن ثمرالاعتبار [الثواب] والثواب مستحقّ على الاعتبار، فإنه فعل يستحق الثواب عليه، فلا بدّ من أن يكون بإزاء الألم شيء [آخر] يخرجه من أن يكون قبيحًا، هذا كما أن الصلاة والزكاة لطف في العقليات، ثم يستحقّ على الصلاة الثواب كما يستحقّ على العقليات، لأنها أفعال أخر، ولا يكفي في ذلك استحقاق الثواب على العقليات، كذلك هذا. والحجة على أبي علي أن الله تعالى قادر على إيصال هذه الأعواض العظيمة إليه بدون هذه الآلام، فلا يحسن الإيلام لمجرّد هذه الأعواض ويكون عبثًا، والله تعالى لا يفعل العبث. واحتج الشيخ أبو علي بأن تعلّق العوض بالألم كتعلّق الثواب بالتكليف، ثم قد حسن | التكليف من الله تعالى بمجرّد [١٦٠ب] الثواب، فكذلك يحسن الألم لمجرّد العوض، قيل له: إن الثواب منفعة تتضمّن التعظيم والإجلال، والتفضّل بالتعظيم لا يجوز، كما لو عظم حمارًا لم يجز، وأما العوض فهو المنفعة العارية عن التعظيم، والتفضّل بها جائز.

فإن قيل: وإن كان الأمر كذلك، إلّا أن الإيلام لأجل العوض فحسب يكون عبثًا وقبيحًا، فيستحيل [على الله، قيل له: إنما علم حسن الإيلام للمنفعة العظيمة بوجوب] أن يقال أن الله تعالى قد عُلِمَ أنه لا يفعل العبث والقبيح.

---

١٣ على] بأن ١٤ يخرجه] نخرج ٢٥ يفعل] + الا

واحتجّ أيضًا بما قد ثبت أن للمستحقّ مزيّة على المتفضّل به في العرف والعادة، فجاز أن يؤلم الله تعالى الغير لكي يستحقّ عليه العوض وإن كان يجوز ذلك ابتداءً، قلنا: إنما يكون للمستحقّ مزيّة على المتفضّل به في العادة إذا كان هناك أنفة. فأما إذا لم يكن هناك أنفة واستنكاف فلا. وهذا لا يتصوّر في حقّ الله تعالى، فإن الآدمي أبدًا يكون في تفضّل الله تعالى ونعمته، فكيف يستنكف عن أن يتفضّل عليه بالأعواض العظيمة؟ ونظير هذا أن سلطانًا لو وهب لغيره دراهم أو دنانير، أو خلع عليه خلعًا عظيمة، فإن ذلك يكون عند الموهوب له أحبّ من أن يعطيه السلطان ذلك بأجرة واستحقاق سابق.

فصل

قال السيد رحمه الله: قال الإمام أبو طالب رضي الله عنه: للجهل بأحوال الآلام تحيّر الناس ضروبًا من التحيّر، فذهب الثنوية إلى أن الآلام لا تجوز ولا تحسن قطّ، فأثبتوا صانعين، أحدهما شريرًا والآخر خيّرًا، فيضاف إلى الشرير الشرّ ولا يصحّ منه الخير، ويضاف إلى الخيّر الخير ولا يصحّ | [١٦١أ] منه الشرّ. وذهب أصحاب التناسخ إلى أن الآلام تقبح إلّا إذا كانت مستحقّة، فقالوا أن الألم الذي يصل إلى الصبيان والمجانين يكون مستحقًّا، لأنهم كانوا على غير هذه الحالة وكانوا كاملي العقول، فاقترفوا جرائم وكبائر، فأماتهم الله تعالى، ثم خلقهم على هذه الصورة. وذهبت البكرية إلى أن الصبيان لا يألمون، وكذلك المجانين والبهائم. وذهبت المجبرة إلى أن الله تعالى يفعل هذا ولا يجب عليه العوض، ويكون ذلك حسنًا منه. ووافقهم على هذا عبّاد، إلّا أنه خالفهم في العلم.

قال: وما ذكرناه من أن الألم يحسن إذا وقع على هذه الوجوه الأربعة التي ذكرناها دليلٌ على فساد ما ذكروه، إلّا أنه لا بدّ لنا من أن نذكر على كل واحد من هؤلاء فصلًا.

أما الكلام على الثنوية فقد ذكرناه في فصل منفرد.

وأما الكلام على أهل التناسخ، فهو أن الله تعالى قد تعبّدنا بالنظر في المعارف، ومنها النظر في معرفته تعالى ويلحقنا المشقّة فيه، فإذا جاز أن يوصل المشقّة إلينا ابتداءً بهذا الطريق من غير استحقاق، فكذلك يجوز أن يوصل الألم ابتداءً من غير استحقاق.

---

١ للمستحقّ] المستحق ١١ الخير] للخير ١٢ الخير] للخير ١٣ كانت مستحقّة] كان مستحقًا ١٤ فاقترفوا] فافترقوا ١٥ وذهبت] وذهب ٢٢ إلينا ابتداءً] اليه اسداءنا ٢٣ يوصل الألم] نُصله

دليل آخر على فساد قولهم، وهو أنه لو كان الأمر على ما ذكروه لوجب أن يتذكر الإنسان ما كان منه، لأن العاقل إذا كان قد تعاطى أمرًا ومارسه [مدّة] مديدة فإنه يتذكر ما كان منه، وقد علمنا أن أحدًا لا يتذكر أنه كان في هذا العالم على هيئة أخرى وكان من حاله كذا وكذا. فإن قيل: إنما يتذكر الإنسان ذلك إذا لم يطرأ ما يزيل التكليف، وهاهنا قد حدث ما يقطع التكليف، وهو الموت، قيل له: هذا باطل بما لو نام | أو جنّ أو أغمي عليه [١٦١ب] فإنه لا ينسى ما كان منه قبل ذلك، فكذلك هذا. فإن قيل: أليس يجوز أن ينسى الإنسان ما كان منه من الأمور اليسيرة مع قرب المدّة؟ وكذلك يجوز أن ينسى الأمور الكبار مع بعد المدّة وتطاول الزمان بحال هذه الأشياء الكبيرة. والجواب: إنا إذا ادّعينا هذا فيما العلم به من جملة كمال العقل فلا يجوز أن يختلف العقلاء في ذلك لخلاف [في] الأمور العظام، فإن العلم بها من جملة كمال العقل، فلا يجوز أن يختلف العقلاء فيها.

دليل آخر على ذلك، وهو أنه لو جاز ذلك لكان إذا أخبر أحدنا بهذه الأشياء وبأنه كان أميرًا في هذا العالم مرّة أخرى، وكان له عساكر وجنود وأفراس وكنوز، [يجب] أن نشكّ أنفسنا في ذلك وأن لا نقطع بكذبه، وفي علمنا بأن العقلاء يتسارعون إلى تكذيب مَن أخبرهم بمثل هذا دليلٌ على بطلان ما قالوه.

دليل آخر، وهو أن الحكيم إذا عاقب إنسانًا وجب أن يمكّنه من معرفة سبب الاستحقاق. فإن قيل: فكان من سبيلكم أن تقولوا: لا دليل لكم فيه، قيل له: إن عدم الدليل يوجب التوقّف، لا قطع القول بالنفي، ونحن نافون ذلك فاحتجنا إلى الدليل.

وأما الكلام على البكرية، وهو أن الصبيان والمجانين يألمون كما أن الكبار تألم وزيادة، بدليل الفصد والحجامة، فإن قيل: لا نسلم ذلك، فالجواب أن طبعه ينفر عن الجرح والضرب كما ينفر عنه طبع العاقل، ولا معنى لمنعهم هذا، لأن من ارتكب هذا فقد كابر العيان وأنكر الضرورة، ولا يكلّم من كابر الضروريات.

فإن قيل: فكان من سبيلكم أن لا تكلّموهم في هذه المسألة وتقولوا: إنكم أنكرتم الضرورة، فالجواب: إنا لا نكلّمهم في هذه | المسألة على طريق الاستدلال، ولكنا ننبههم على خطئهم. [١٦٢أ]

فإن قيل: لا يمتنع أن يُحسّ بعض الناس بشيء ولا يحسّ به بعضهم، كما أن المقرور يستلذّ حرارة النار والمحرور لا يستلذّ ذلك، ومن وجد البرد الشديد ربّما لا يدرك الأجزاء اليسيرة من النار، قيل له: يستحيل أن تداخل أجزاء النار [أجزاء] بدن الآدمي وتتخللها ولا

---

٨ بحال] وبحال ١٣ نقطع] يقطع | علمنا] عقلنا ١٦ فكان] وكان ١٨ الكبار] الكبائر ٢٤ يُحسّ] يحسن | يحسّ] يحسن

يدرك ذلك، إلّا أن المقرور إذا وجد البرد الشديد فإن أجزاء النار لا تداخل أجزاءه ولا تتخللها في أول مرّة.

فإن قيل: فما قولكم في الملك الموكل بالنار، فإنه لا يتأذّى بالنار ولا يتألم بها، فهلا جوّزتم مثله في الصبي؟ قيل له: الله تعالى يمنع أجزاء النار من أن تداخل أجزاءه، ويجوز ذلك هناك. أما هاهنا لو جوّزنا ذلك فإنه يكون نقضًا للعادة، ونقض العادة لا يجوز في غير زمن الأنبياء عليهم السلام.

أما الكلام مع المجبرة وغيرهم فقد ذكرناه، وبيّنّا أنهم لا يجوّزون على الله تعالى الكذب وإظهار المعجز على يد الكاذب وأخذ البريء بذنب المذنب مع أنه يلزمهم على قود قولهم، فبطل ما قالوه.

باب آخر في التعديل والتجوير

فإن قيل: فما تقولون في تكليف من يعلم الله تعالى أنه يكفر، هل يحسن أم لا؟ فالجواب أن ذلك حسن عندنا وجائز.

قال السيد أبو القاسم حاكيًا عن السيد الإمام أبي طالب رضي الله عنه أنه كان يقول: لكم في هذه المسألة طريقان، أحدهما أن تردوه إلى تكليف مَن يعلم الله تعالى أنه يؤمن، لأنه لا يحسن السؤال عن تكليف الله تعالى من يعلم أنه يكفر إلّا وقد سلّم تكليف من يعلم أنه يؤمن، لأن ذلك مرتّب على هذا، ووجه | البناء على ذلك أن الله تعالى قد أنعم على عباده [١٦٢ب] بالتكليف، لأنه تعالى أوصلهم إلى النعم التي لا تعدّ ولا تحصى، وهو الثواب بهذا التكليف ويمكّنهم من الانتفاع به، وكل ما فعله مع من علم أنه يؤمن فقد فعل مع من يعلم أنه يكفر، فامتناع أحدهما من الانتفاع به لا يخرجه من أن يكون نعمةً حسنةً، وصار ذلك كغريقين أدلى رجل حبلًا إليهما، فتمسّك به أحدهما ونجا وأعرض الآخر فهلك، وكمن قدّم الطعام إلى جائعين، فأكل أحدهما ولم يأكل الآخر، وكمن كسى عاريين، فلبس أحدهما ولم يلبس الآخر.

وجه آخر، وهو أن التكليف تعريض للأنعام، والتعريض للأنعام بمنـزلة إيصال المنافع، ولو أوصل إليه المنفعة كان حسنًا، فكذلك إذا عرّضه لذلك. فإن قيل: ولم قلتم ذلك؟ قلنا: لأن الأنعام مراتب ثلاث، إحداها أن يوصل إليه منفعة، والثانية أن يسبب له إلى المنافع سببًا، والثالثة أن يعرّضه للمنافع. فالأول أن يسقيه فيرويه، ويطعمه فيشبعه، ويلبسه فيكسوه، والثاني أن يغرس له أشجارًا فتثمر له، والثالث أن يمكّنه من الوصول إلى المنافع، نحو أن يولّيه القضاء والإمارة وما جرى هذا المجرى.

فإن قيل: نحن نقول أن الله تعالى لعلمه بأنه لا يؤمن فخرج هذا التكليف من أن يكون نعمةً فقد يمكّن فيه وجهًا من وجوه القبح، فلا يعود حسنًا لانتفاء جميع جهاته، وربّما يوردون هذا السؤال على وجه آخر فيقولون: لا نسلّم أنه قد فعل مع من يعلم أنه لا يؤمن جميع ما فعله مع الذي علم أنه يؤمن. | والجواب عن هذا من وجوه، أحدها أن غلبة الظنّ تقوم مقام [١٦٣أ] العلم في القبح والحسن فيما يعود إلى النفع ودفع الضرر. ألا ترى أن أحدنا لو علم أن في هذا

---

١ في] من   ٧ ذلك[1]] + غير (مشطوب)   ٨ التي] الذي   ١١ حبلًا] حبل   ١٣ للأنعام[1]] الانعام   ١٥ ثلاث] ثلثا والثانية] والثانى   ١٦ والثالثة] والثالث   ١٧ فتثمر] فيثمر   ٢١ أنه[1]] + من   ٢٢ غلبة] عليه | تقوم] يقوم

الطريق سبعًا يقتله، فإنه لا يجوز له سلوك ذلك الطريق، فلو لم يعلم ذلك ولكنه غلب على ظنّه أن في الطريق سبعًا فإنه لا يجوز له سلوك ذلك الطريق؟ فلو لم يعلم ذلك ولا غلب على ظنّه فإنه يحسن منه. إذا ثبت هذا، فلو كان مع العلم بأنه لا يؤمن ولا يقبل هذه المنفعة يقبح تعريضه، فكذلك مع غلبة الظنّ ينبغي أن يقبح أيضًا، وقد علمنا أن مع غلبة الظنّ يحسن ذلك، فبطل ما قالوه. ولا يلزم على هذا الخبر، فإنا قد احترزنا بقولنا: فيما يرجع إلى النفع ودفع الضرر، وحسن الخبر وقبحه لا يرجع إلى النفع ودفع الضرر، وإنما يرجع إلى العلم بالمخبر.

جواب آخر، وهو الذي أجاب [به] الشيخ أبو هاشم رحمه الله وحرّره أبو إسحاق بن عياش، وهو أن كل موضع يشترط فيه العلم، فإن الشكّ لا يقوم مقام العلم في ذلك، كما نقوله في الخبر، فإنه لما كان العلم بصدق الخبر شرطًا في جواز الإخبار لم يقم الشكّ مقامه، حتى لو أخبر بكون زيد في الدار وهو شاكّ فيه، فإنه يقبح أن يخبر بذلك. إذا ثبت ذلك، وقد أجمعنا على أنه لو كان شاكًّا في قبول هذه النعم والانتفاع بها، حسن التعريض، نحو أن يقدّم الطعام إلى من يشكّ في قبوله وانتفاعه، فإنه يحسن تعريضه له، فكذلك إذا علم أنه لا ينتفع به، لأنه لو كان العلم شرطًا في ذلك لم [يقم] الشكّ مقامه.

وجواب آخر، وهو أن التكليف تعريض للمنافع، وقد علمنا أن التعريض للشيء كالدعاء إليه، ثم علمنا أن الدعاء إلى الشيء يحسن مع العلم بأن المدعوّ إليه لا | يقبل، فكذلك في [١٦٣ب] التكليف. وإنما قلنا أن الدعاء يكون حسنًا، وإن علم أنه لا يقبله، لأنه لا شكّ أنه يحسن من أحدنا أن يدعو الكفّار بأسرهم إلى الإسلام دفعةً واحدةً مع علمه بأنهم لا يؤمنون بمرّة من حيث العادة.

قال الشيخ أبو إسحاق بن عياش أنه لا دليل لهم في الشاهد على هذا، والأصل الذي يسندون إليه هذه المسألة في الشاهد، فلا وجه للقول بقبحه. وذلك أن في الشاهد الناس إنما يتصرّفون لمنافع ترجع إليهم ولمضارّ يدفعونها عن أنفسهم، وإنما يأمرون ويكلّفون لمنافعهم، وأقصى ما في الباب أن يشبّهوا هذه المسألة برجل قال نبيّ من أنبياء الله تعالى له: إنك إن بعثت ابنك في التجارة في طريق البحر وجاوز البحر ربح ربحًا عظيمًا، إلّا أني أعلم أنه لا يجاوز البحر ويغرق في البحر، فإنه يقبح من هذا الرجل أن يبعث ابنه بالتجارة مع هذا العلم، فكذلك تكليف الله تعالى من يعلم أنه يكفر وجب أن يقبح. والجواب أن هذا لا

---

٢ ولا] ولكنه ٥ الخبر] للخير ٦ الخبر] للخبر ١٣ إلى] لا ١٨ يدعو] بدعوا ٢٠ الذي] لهم

يشبهه، لأن مقصود الأب في بعث ابنه إلى التجارة ما يعود إليه من النفع والسرور بأن يكون ابنه من جملة الأغنياء، فإذا علم أنه يغرق في البحر فقد عاد على مقصوده بالنقص والإبطال، وليس كذلك في مسألتنا، لأن مراد الله تعالى بالتكليف ليس يتعلق بمنفعة تعود إليه، تعالى عن ذلك، بل مراده أن ينعم على الكافر بهذا التكليف، وهذا الإنعام قد حصل بنفس التكليف، فلا يتوقّف على أن ينتفع الكافر به، فإذا عدم انتفاعه به لا يعود على مقصود الله تعالى بالنقص والإبطال.

جواب آخر عن هذا السؤال، وهو أن التمكين من الربح موجود في الحالين، فإن الابن قبل أن يتخذ في طريق البحر كان | متمكنًا من النفع في بلده ومن إهلاك نفسه، فالبعث مع [١٦٤أ] علمه بأنه يغرق في البحر يكون لطفًا في القبيح ولا يكون تمكينًا، ومثل هذا لا يجوز عندنا، إنما الجائز عندنا هو التمكين، والكافر قبل التكليف لم يكن متمكنًا أن يوصل نفسه إلى المنافع العظيمة حتى يقال: فإن تكليفه لطف في القبيح، فيكون حسنًا.

دليل آخر، وهو أن ما يؤثر في حسن الشيء وقبحه يجب أن يكون مقارنًا له، ولا يجوز أن يكون متقدّمًا عليه، لأن الفعل إذا وقع على وجه يكون حسنًا، وإذا وقع على وجهٍ آخر يكون قبيحًا، فما أثر في قبح الشيء وحسنه يجب أن يكون مقارنًا، لأن ما أثر في وقوع الشيء على وجه مخصوص يجب أن يكون مقارنًا له، لكن القاضي اعترض على هذا فقال: علم الله تعالى بثواب المطيعين متقدّم على تكليفهم وعلمهم، ومع هذا فإنه المؤثر في حسن هذا التكليف، وكذلك العلم بكون زيد في الدار إنما يكون متقدّمًا على الخبر، ومع هذا فإنه يؤثر في حسن الخبر.

وجه آخر، وهو أن التكليف لو لم يحسن إلّا لمن يعلم أنه يؤمن لوجب في كل من علم أنه مكلف أن يعلم أنه يؤمن، فيؤدّي هذا إلى الإغراء، وذلك لا يجوز. فإن قيل: هَبْ أنا سلّمنا لكم حسن تكليف من يعلم الله تعالى أنه يكفر، فتمكينه من الإضرار بنفسه يكون قبيحًا، فالجواب، قلنا: لا يخلو ما ذكرتموه إما أن تريدوا به أن نفس التمكين قبيح أو ترك الإيمان قبيح. وبطل أن يكون نفس التمكين قبيحًا، لأنه كما أنه تمكين من المعصية فهو تمكين من الطاعة، والقصد به الطاعة، وأما التنافي فلا يقدح فيما قلناه، لأن ترك الإيمان من فعل العبد، فلا يوجب هذا قبح | التكليف. [١٦٤ب]

---

٦ بالنقص] فالنقص   ٨ كان] مكرر في الأصل | فالبعث] فالتّعب   ٩ عندنا] عبدنا   ١٧ بكون] يكون | إنما] بما الخبر] للخبر   ١٨ الخبر] للخبر   ٢٢ فالجواب] والجواب | يخلو] نخلوا | قبيح] قبيًحا؛ + لانه (مشطوب)   ٢٣ قبيح] قبيحًا

فإن قيل: إذا جاز أن يقال أن هذا التكليف حسن لأنه تضمّن منفعة، جاز أن يقال أنه قبيح، لأنه تضمّن الإضرار به، قيل له: إذا تردّد وقوعه على وجهين وصلح الأمران وجب أن نراعي قصد الفاعل فيه. فإن كان قصده إيصال المنفعة إليه يكون حسنًا، وإن كان قصده بخلاف ذلك [يكون] قبيحًا. وقد علمنا أن الله تعالى قصد بهذا التكليف إيصال العبد إلى المنافع العظيمة والدرجات الرفيعة، ولم يرد منه الكفر ومقارفة الكبائر. والدليل على ذلك أنه نهاه عن الكفر وزجره عن ذلك وأوعده عليه ووعد الثواب على تركه، فدلّ على أنه كاره له.

فإن قيل: الله تعالى قد مكّنه من إيصال الضرر إلى نفسه بالتكليف ولم يمنعه من ذلك، قلنا: منعه عن ذلك بالنهي والزجر والوعيد. فإن قيل: فلماذا لم يلجئه إلى ترك القبيح؟ قلنا: لما ذكرنا أن التكليف لا يبقى معه.

فإن قيل: فما قولكم في طاعتين علم الله تعالى من حالهما أنه لو كلّفنا إحداهما نكفر، نعوذ بالله منه، ولو كلّفنا الأخرى فإنا نأتمر ونطيع؟ أيجوز أن يكلفنا ما علم من حالنا أنا نكفر عنده؟ قيل له: إن كانتا في الثواب على السواء فإنه لا يجوز ذلك، لأنه يكون استفسادًا ولطفًا في القبيح. فأما إذا كان ثواب الطاعة التي علم أنا لا نباشرها أكثر من ثواب الأخرى يجوز أن يكلّفنا ذلك. يكون تكليفه إيانا تعريضًا لذلك الثواب الزائد، ويكون نظير مسألة تكليف من يعلم الله تعالى أنه يكفر، وإذا تركها المكلف بسوء اختياره فإنه يرجع ضرر ذلك إليه، ولا يوجب قبح التكليف كما ذكرنا.

[١٦٥أ] فإن قيل: فما الفرق بين التمكين الذي هو مصلحة وبين التمكين الذي هو | استفساد ولطف في القبيح؟ قيل له: المفسدة كل فعل يختار الآخر عنده قبيحًا أو معصية، وهو متمكن من فعله قبل ذلك، ونظيره المصلحة، والتكليف هو فعل يفعل مع غيره به يتمكن من الانتفاع بنفسه والإضرار، وبدونه ما كان يتمكن، ويكون قصد الفاعل أن ينفع نفسه بذلك. مثال الأول أن يلقي الرجل حبلًا إلى غريق يكون متمكنًا من تخنيق نفسه ومن إهلاكها ونجاتها مع علمه بأنه يخنق نفسه بذلك. ومثال الثاني أن يدلي إليه الحبل وهو غير متمكن من تخنيق نفسه وتخليصها، وإنما تمكن بهذا الإدلاء، وعلم مع ذلك أنه يترك تخليص نفسه ويخنقها، فإنه يحسن مع ذلك.

فإن قيل: فما قولكم فيما لو كلّف أمرًا وعلم أنه يترك عند ذلك تكليفًا آخر، هل يحسن ذلك أم لا؟ قيل له: يكون ذلك قبيحًا، ولا يفعله الله تعالى.

---

٢ الأمران] الامرين ٣ نراعي] نرى في ٥ ومقارفة] ومفارقة ١١ أيجوز أن] الجوز ان | نكفر] + من ١٨ عنده] عبده ١٩ ونظيره] وبطر ٢١ متمكنًا] ممكنا ٢٣ الإدلاء] الادا

فإن قيل: ما قولكم فيما لو بعث الله نبيًّا إلى قوم علم أنهم لا يؤمنون به ويقتلونه، هل يحسن ذلك أم لا؟ قيل له: هذا على وجهين، إن علم أنهم [يقتلونه] قبل أن يعلموا أنه نبيّ وقبل أن يتمكّنوا من ذلك فإنه يقبح بعثته، وإن علم أنهم لا يقتلونه إلّا إذا تمكّنوا من معرفة نبوته ومعرفة الشرائع فإنه يحسن ذلك.

فإن قيل: هب أن هذا التكليف ليس بقبيح من حيث أنه ضرر، فلا شكّ في أنه قبيح من حيث أنه عبث، لأنه لم يحصل به المقصود، فالجواب: ليس كذلك، فإن مراد الله قد حصل، وهو التمكين من إيصال النفع إلى نفسه، وذلك غير موقوف على وجود الطاعة من جهته.

فإن قيل: فهل يجوز التفضّل بالثواب؟ قلنا: لا يجوز، والدليل على ذلك أن الإنسان يجب عليه أن يكرم والده بخلاف ما يكرم الأجنبي، ولا فرق بينهما إلّا ما ذكرنا من أن الوالد يستحقّ التعظيم والأجنبي لا يستحقّ.

[١٦٥ب] | وجه آخر، وهو أنه لو جاز التفضّل بالثواب لكان التكليف قبيحًا، لأنه تعالى قادر على إيصال هذه النعمة العظيمة إلى المكلَّف بدون التكليف، فالتكليف يكون قبيحًا.

فإن قيل: إنكم إذا سئلتم مسألة التفضّل بالثواب انتقلتم إلى التكليف وقلتم: لو كان التفضّل بالثواب جائزًا لكان التكليف قبيحًا. وإذا سئلتم مسألة التكليف فقلتم: الدليل على حسن التكليف هو أن التفضّل بالثواب غير جائز، فيكون كل واحد منهما علةً ومعلولًا، وذلك لا يجوز، قلنا: هذا إنما كان يصحّ إن لم يكن لنا دليل آخر على حسن التكليف سوى هذا، فأما إذا كان لنا دليل آخر هناك فإنه يجوز هناك بناء هذا على ذلك.

وجه آخر، وهو أن الإنسان يلزمه الفرق بين الولي والعدوّ في التعظيم، وليس ذلك إلّا لأن التفضّل بالتعظيم لا يجوز، والولي يستحقّ التعظيم، والعدوّ لا يستحقّه، فثبت ما قلناه.

---

٦ فالجواب] والجواب ١٧ يصحّ] نقح

باب آخر في التعديل والتجوير وتأويل آيات من القرآن

اعلم أن الإضلال في اللغة هو الإهلاك حقيقةً، وهو في الأخذ في طريق الهلاك مجاز في الإهلاك. قال قاضي القضاة رحمه الله تعالى: وهو حقيقة في المعنيين جميعًا، لأنه مطّرد فيهما، وحدّ الحقيقة أن يطّرد في المسمّى ولا يفارقه. فإن قيل: فهل يجوز للإضلال معنى الإغواء على الله تعالى؟ فالجواب أن ذلك لا يجوز استعماله على الله تعالى لوجه من الوجوه، لأنه لو جاز أن يفعل ذلك لجاز أن يأمر أنبياءه ورسله بذلك، وأجمعنا على أنه لا يجوز أن يكون نبيّ من الأنبياء عليهم السلام يدعو الناس إلى الضلال | عن الدين. ألا ترى أن الآلام لَما [١٦٦أ] جاز أن يفعلها تعالى بعباده جاز أن يأمر أنبياءه بذلك نحو ما أمر بالحدود وغيرها. والدليل على أن الإضلال في طريق الهلاك مستعمل حقيقةً أن الإنسان إذا كان في طريق، فصرفه عنه غيره إلى طريق آخر له فيه ضرر، فإنه يقال: أضلّه.

فإن قيل: فالإضلال الذي يجوز على الله تعالى، على أيّ وجه يكون؟ قيل له: لا يجوز الإضلال على الله تعالى بمعنى الإغواء عن الدين، ولا بمعنى الدعاء إلى الذهاب عن الدين، ويجوز على الله تعالى على معنى الهلاك وعلى معنى الأخذ في طريق الهلاك، ويجوز بمعنى المنع عن زيادة الثواب واللطف، وبمعنى الحكم عليه بذلك.

فإن قيل: فما معنى الهدى؟ فالجواب أن الشيخ أبا هاشم رحمه الله قال أن الهدى يكون بمعنى البيان والحجة. وقال الشيخ أبو علي رحمه الله: هو حقيقة في الفوز والنجاة. قال القاضي رحمه الله: وما ذكره أبو هاشم أولى، لأنه يطّرد في ذلك، ولا يطرد في الفوز والنجاة، لأن الإنسان إذا أطعم غيره عند الجوع فقد نجّاه عن الموت، ولا يقال هذا. قال القاضي رحمه الله: ولا يجوز أن يكون الهدى بمعنى الحمل على الإيمان ولا بمعنى خلق الإيمان فيه، لأن من آمن فقد اهتدى، ومن خلق فيه الإيمان فإنه يقال: اهتدى، ولا يقال: هدى على هذا.

واختلف أصحابنا في الإضلال على معنى الحكم والتسمية بذلك، فقال الشيخ أبو علي أنه مجاز ولا يجوز أن يحمل عليه في كتاب الله تعالى إلّا إذا لم يمكن حمله على وجه آخر. وقال الشيخ أبو القاسم أن هذا أيضًا حقيقة ويجوز أن يحمل عليه. وقد حمل الشيخ | أبو القاسم [١٦٦ب]

---

٢ مجاز] محاوز ٥ فالجواب] والجواب ٧ يدعو] ىدعوا | الضلال] الاضلال | الآلام] الامام ١٢ إلى] عن ١٤ المنع] + عن المنع ١٥ فالجواب] والجواب

قول الله تعالى ﴿وَيُضِلُّ اللهُ الظَّالِمِينَ﴾[٧٨] ﴿وَمَا يُضِلُّ بِهِ إِلَّا الْفَاسِقِينَ﴾[٧٩] [عليه]. والصحيح ما قاله مشايخنا البصريون، وهو أن هذا مجاز في التسمية والحكم. ألا ترى أنه لا يطّرد في ذلك على استعمال أهل اللغة، فلا يجوز أن يحمل عليه إلّا عند الضرورة؟

فإن قيل: فما معنى قوله تعالى ﴿وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِنَ الْجِنِّ وَالْإِنسِ﴾[٨٠]؟ قيل له: إن هذه اللام تسمّى لام العاقبة، ونظيرها قوله تعالى ﴿فَالْتَقَطَهُ آلُ فِرْعَوْنَ لِيَكُونَ لَهُمْ عَدُوًّا وَحَزَنًا﴾[٨١] وإنما التقطوه ليكون لهم قرّة عين، ولكن لما كان مآل أمره إلى هذا جاز أن يقال على هذا الوجه. يدلّ على هذا أنا لو حملنا هذه الآية على ما قالوه لتناقض كلام الله تعالى، فإنه تعالى قد قال في موضع آخر ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾[٨٢]. فإن قيل: هذه الآية عامة [و]قوله تعالى ﴿وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ﴾[٨٣] خاصّ، فيجب أن نحمل قوله تعالى ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنسَ إِلَّ لِيَعْبُدُونِ﴾[٨٤] على هذا، قيل له: قوله ﴿وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ﴾ مجاز، لأنه أدخل اللام على ما ليس بموضع لدخولها عليه، فإن هذه اللام إنما تدخل على الفعل كما يقال: جئتك لتكرمني وزرتك لترويني، فالأصل في هذه اللام أن تدلّ على الفعل، لأنها لام كي، فإذا دخلت على الاسم لم يكن بدًّ من إضمار الفعل فيه، وهو أن يقال: هذا في التقدير كأنه قال ﴿وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ﴾ أي ليدخلوا جهنم، وإذا كان يفتقر إلى إضمار فيكون مجازًا. وقوله ﴿إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ لا يفتقر إلى إضمار، لأن اللام دخلت على الفعل حقيقةً وهو موضعه، فإذًا الاعتماد | على هذه الآية، وتأويل قوله تعالى ﴿وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ﴾ على أن [١٦٧أ] المراد به لام العاقبة أولى، والذي يوضح ذلك أنه لو كانت هذه اللام لام كي لجاز أن يستعمل كي مكانه فيقال: ولقد ذرأنا كي جهنم، وهذا لا يجوز، فعلمنا أن الأمر على ما ذكرناه.

فإن قيل: فما معنى قوله ﴿خَتَمَ اللهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ﴾[٨٥] وقوله تعالى ﴿بَلْ طَبَعَ اللهُ عَلَيْهَا بِكُفْرِهِمْ﴾[٨٦]؟ قيل له: إن [معنى] الختم والطبع واحد، وهو لا يمنع من إيقاع الفعل بدليل الشاهد، فإن الختم في الشاهد لا يمنع من إيقاع الفعل في المختوم. فإن قيل: فما فائدة الختم؟ قلنا: هو علامة على قلوبهم ليعرفهم الملائكة بها، فلا يستغفرون الله لهم، فإن الاعتقادات التي في القلوب لا يقف عليها بغير علامة إلّا الله تعالى. فإن قيل: فأيّ فائدة في إعلام المكلّف ذلك؟ قيل له: ذلك لأنه إذا علم أن الملك يطلع على قلبه ويعرف معصيته انزجر عن

٥ اللام] الالام ١١ لدخولها] لدخوله | هذه] هذا ١٢ هذه] هذا ١٣ كي] كن | بدًّ] بدًا

[٧٨] سورة إبراهيم (١٤): ٢٧ | [٧٩] سورة البقرة (٢): ٢٦ | [٨٠] سورة الأعراف (٧): ١٧٩ | [٨١] سورة القصص (٢٨): ٨
[٨٢] سورة الذاريات (٥١): ٥٦ | [٨٣] سورة الأعراف (٧): ١٧٩ | [٨٤] سورة الذرايات (٥١): ٥٦ | [٨٥] سورة البقرة (٢): ٧
| [٨٦] سورة النساء (٤): ١٥٥

المعصية، كما أن أحدنا إذا علم أن كثيرًا من الناس يعلم معصيته إذا عصى الله تعالى، فإنه ربّما ينزجر عن ذلك.

فإن قيل: إذا كان امتناعه عن المعصية استحياء عن الملائكة فإنه لا يستحقّ الثواب على ذلك، كما إذا امتنع عنها خوفًا من العقاب، قيل له: إنه [إذا] لم يستحقّ الثواب على ذلك فلا يستحقّ العقاب عليه أيضًا، فتحصل هذه الفائدة.

قال القاضي رحمه الله: وما ذكره في الكتاب من أن على قول المجبرة يلزم أن لا يكون لله تعالى نعمة على الكفّار فصحيح، وإذا لم يكن له تعالى نعمة عليهم [لم] يستحقّ منهم العبادة، [١٦٧ب] فإن الله تعالى إنما يستحقّ العبادة علينا، لأنه | قادر على أصول النعم التي لا يقدر عليها أحد، مثل الحياة والقدرة والعقل والشهوة وأنه قصد بهذه الأشياء منفعتنا، فإذا كان عندهم أن الله تعالى إنما فعل هذه الأشياء بالكافر ليستدرجه بذلك إلى الجحيم لم يكن ذلك نعمةً، فلا يستحقّ عليه العبادة.

والدليل على أن الله تعالى إنما يستحقّ العبادة علينا ما ذكرنا أن أحدنا قد ينعم على غيره فيستحقّ الشكر عليه، والله تعالى ينعم على غيره. فإن قيل: ما أنكرتم على من يقول أن الله تعالى استحقّ العبادة علينا لكونه إلاهًا، لأن أصل النعمة منه؟ قيل له: هذا باطل بالجمادات والأشجار، فإن الله تعالى خالقها، ولا يصحّ منها العبادة فيستحقّ عليها. فإن قيل: إذا لم يتصوّر منها العبادة فلا يلزمنا أن يستحقّ عليهم، كما قلتم في الصبي والمجنون أنهما لا يستحقّان الذمّ والعقوبة على المعصية، لأنه لا يصحّ عقوبتهما، كذلك هاهنا، قيل له: هذا لا يخرج الله تعالى من أن يكون إلاهًا، فقد وجدت العلة في حقّها ولا حكم، فبطل قولكم أنها هي العلة. وأما الصبي والمجنون إنما لم يجز ذمّهما لأن من شرط من يستحقّ الذمّ أن يكون متمكنًا من الاحتراز عن القبيح، والصبي والمجنون لا يكون متمكنًا من الاحتراز عن ذلك.

واعلم أن الأشعرية ذهبت إلى أنه ليس لله تعالى على الكفّار نعمة في الدين والدنيا، وقال النجار: ليس لله تعالى على الكفّار نعمة في العقبى، وله عليهم نعمة في الدنيا. والدليل على [١٦٨أ] فساد قول الأشعري الإجماع والآيات، أما الإجماع فإنه لا خلاف | بين المسلمين أن لله تعالى على الكافر والمؤمن نعمة، وأما الآيات بقوله تعالى ﴿وَإِن تَعُدُّوا نِعْمَةَ اللهِ لَا تُحْصُوهَا﴾[87] وقوله تعالى ﴿وَلَا تَنسَ نَصِيبَكَ مِنَ الدُّنْيَا وَأَحْسِن كَمَا أَحْسَنَ اللهُ إِلَيْكَ﴾[88]،

١٠ إنما] بما ١٢ ما] لما | ينعم] تنعّم ١٨ إلاهًا] + لها

[87]سورة إبراهيم (١٤): ٣٤ | [88]سورة القصص (٢٨): ٧٧

وبدليل قوله تعالى ﴿وَإِذَا أَنْعَمْنَا عَلَى الْإِنسَانِ أَعْرَضَ وَنَأَ بِجَانِبِهِ﴾[٨٩]، ونظائر ذلك أكثر من أن تحصى. والدليل على فساد قول النجّارية أنه لو لم تكن لله تعالى عليهم نعمة في العقبى لم تكن له نعمة عليهم في الدنيا، لأن نعيم الدنيا يقلّ في عقاب العقبى، فصار كما لو سقى غيره شربة من ماء ثم قتله، فإن سقي الماء لا يعدّ نعمةً، كذلك هذا، ولأن نعيم الدنيا استدراج إلى عقوبة [لهم، وليس] ذلك نعمة، كذلك هذا.

واعلم أن الملحدة تذهب إلى أن في القرآن مناقضة، وذلك خطأ بيّن، لأن النبيّ صلى الله عليه وآله قرأ القرآن على فصحاء العرب وتحدّاهم بالإتيان بمثله وبيان مناقضته، فقال تعالى ﴿وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ اللهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا﴾[٩٠] ولم يمكّنهم التنصيص على خطأ واحد ولا على مناقضة واحدة، فدلّ على ما قلناه. يدلّ على ذلك أنهم لو وجدوا في ذلك مناقضةً لبادروا إليها لقوة داعيهم. ألا ترى أن النبيّ صلى الله عليه وآله لما قرأ قوله تعالى ﴿إِنَّكُمْ وَمَا تَعْبُدُونَ مِن دُونِ اللهِ حَصَبُ جَهَنَّمَ أَنْتُمْ لَهَا وَارِدُونَ﴾[٩١] قال ابن الزبعرى: إني أخاصم محمدًا فأخصمه، فجاء إلى رسول الله صلى الله عليه وقال: أليس قد عُبدت الملائكة والمسيح؟ أفهؤلاء حصب جهنم؟ فأنزل الله تعالى قوله ﴿إِنَّ الَّذِينَ سَبَقَتْ لَهُم مِنَّا الْحُسْنَى أُولَئِكَ عَنْهَا مُبْعَدُونَ﴾[٩٢] وكان هذا خطأ منه، لأن قوله تعالى | ﴿وَمَا تَعْبُدُونَ مِن دُونِ [١٦٨ب] اللهِ﴾[٩٣] إنما يتناول ما لا يعقل ولا يتناول العقلاء، والملائكة والمسيح كانوا عقلاء.

فإن قيل: فما معنى إنزال الله المتشابه في القرآن؟ وهل يقتضي هذا إلّا نوع تعمية وتلبيس على الناس؟ فالجواب أن المتشابه لطف، وفعل اللطف واجب وحسن. ووجه كونه لطفًا قد اختلفوا فيه، فقال بعض أصحابنا: إنما أنزل الله تعالى ذلك لكي إذا سمع المخالف ذلك تأمّل وتدبّر ظنًّا منه بأن له في ذلك حجة، فإذا أنعم التأمّل فإنه يعرف الحقّ وتستقرّ الحجة عليه في القرآن. وقال بعضهم أن الله تعالى إنما أنزلها لئلا يعوّل الناس على أدلّة السمع ويعرضون عن أدلة العقل، بل إذا وجدوا في ظاهر القرآن ما يكون بعضه كالمناقض لبعض فإنه يدعوهم ذلك إلى التأمّل في أدلة العقول، فيعرفون الحقّ. فإن من أراد أن يعرف التوحيد والعدل من القرآن فقد أخطأ، ولا يحصل له العلم بذلك البتة بوجه من الوجوه. وقد قال بعض أصحابنا: إنما أنزله الله تعالى كذلك، لأن الإنسان يحتاج إلى زيادة تأمّل وتدبّر

١١ ابن] بن ١٦ إنزال] أنزل | تعمية] تحيه ١٧ فالجواب] والجواب ١٩ يعرف] يعزب ٢١ عن] على ٢٢ أن] إضافة في الهامش ٢٤ أنزله] انزل

[٨٩] سورة الإسراء (١٧): ٨٣ | [٩٠] سورة النساء (٤): ٨٢ | [٩١] سورة الأنبياء (٢١): ٩٨ | [٩٢] سورة الأنبياء (٢١): ١٠١ | [٩٣] سورة الأنبياء (٢١): ٩٨

في ذلك، فيستحقّ الثواب الزائد عليه. إلّا أن هذا الوجه الواحد مما لا يمكن الاعتماد عليه، لأن عندنا لا يجوز أن يكلّف الله تعالى لمجرّد استحقاق الثواب، بل لا بدّ أن يكون الفعل واجبًا في نفسه، ويستحقّ عليه الثواب ويدفع به العقاب.

فإن قيل: على هذا جوّزوا على الله تعالى الإلغاز والتعمية، لأنه لا فرق بينه وبين
[١٦٩أ] المتشابه. قلنا: الفرق بينهما ظاهر، وذلك أن في الإلغاز والتعمية | لا يمكن معرفة مراد الله
تعالى، لأنه لا يقترن به دليل يدلّ على المراد، وفي المتشابه يمكن معرفة المراد بأنه أحرى أو
بدليل العقل أو بغير ذلك، فوضح الفرق بينهما.

---

٢ لمجرّد] بمجرد | الفعل] العقل، مع تصحيح   ٥ والتعمية] + يمكن لأنه لا فرق بينه وبين المتشابه قلنا الفرق بينهما ظاهر وذلك في الالغاز والتعمية   ٦ بأنه] انه   ٧ بغير] بغيره

باب خلق الأفعال

قال السيد أبو القاسم رحمه الله: اعلم أن هذا الباب يشتمل على مسألتين، إحداهما أن المقدور الواحد بين القادرين لا يجوز، والأخرى أن هذه الأفعال التي توجد بحسب قصدنا ودواعينا أفعالنا على الحقيقة، وليست بفعل الله تعالى. فالدليل على المسألة الأولى أن من حقّ القادر أنه إذا أراد إيجاد فعله حصل منه ذلك، ويجب حصوله إذا كانت الأحوال سليمة وعدم الموانع، وإذا أراد نفي فعل يجب انتفاؤه مع سلامة الأحوال. إذا ثبت ذلك فلو جوّزنا أن يكون المقدور الواحد بين القادرين لوجب إذا أراد أحدهما إيجاد فعل وأراد الآخر عدمه أن يجب وجوده وعدمه، فيؤدّي إلى أن يكون الفعل الواحد في حالة واحدة موجودًا ومعدومًا، وهذا محال.

قان قيل: هذا إنما يلزم الشيخ أبا الهذيل رحمه الله، فإنه يقول: الفعل يوجد منهما على الحقيقة، ونحن لا نقول ذلك، بل نقول أن جهة الخلق والفعل تكون من الله تعالى وجهة الكسب تتعلّق بنا، قلنا: قد ذكرنا أن الكسب غير معقول، فلا معنى لإحالة الحكم عليه. وبعد، فإن جهة الخلق والفعل لا تنفكّ عن جهة الكسب، وإنما يحصل الجميع عند قصد الواحد منا، فكان يجب إذا قصد أحدنا ولم | يقصد الله تعالى، أن يحصل ولا يحصل، حتى [١٦٩ب] يكون موجودًا ومعدومًا.

دليل آخر على ذلك، وهو أن مقدور القادر يكون مقدورًا له أبدًا في حال وجود القادر وعدمه، فلو جوّزنا ذلك لكان لا يخلو الحال في المعدوم الذي تتعلّق به قدرة أحدنا إما أن تتعلق به قدرة الله تعالى على وجهٍ، لو لم تكن قدرة العبد متعلقة، لصحّ إحداثه منه، أو لم يكن كذلك. فإن كان الله تعالى قادرًا عليه قبل وجود قدرة العبد يستحيل أن يقال أن قدرة العبد تتعلق به، وإن كان لا يقدر على ذلك إلّا مع قدرة العبد فيؤدّي هذا إلى أن يكون قادرًا بقدرة العبد. وبعد، فلو كان هذا يتعلّق بهما لم يزد حاله على ما هو عليه الآن ولم يحصل أكثر من هذا، فيستحيل أن يقال أنه يتعلّق بفاعل آخر. فإن قيل: ليس كذلك، بل لو كان متعلّقًا بهما جميعًا وحاصلًا منهما جميعًا لكان الفعل على صفتين، قلنا: صفة الفعل لا تتزايد، ويستحيل أن يدخل في صفة الوجود تزايد، إذ لو جوّزنا ذلك لوجب أن نجوّز في من حمل

---

٢ إحداهما] احدهما ٣ الواحد] للواحد ١٠ أبا] أبو ١٣ عند] عبد ١٧ يخلو] نخلوا ٢٤ تزايد] نتزايد

حملًا ثقيلًا أن يزداد ثقله على مرور الأزمان بازدياد صفة الوجود، وهذا يؤدّي إلى أن يصير بمنزلة المحال [على] مرور الأزمان.

دليل آخر على ذلك، وهو أن من حقّ القادر إذا أراد فعلًا واشتدّت دواعيه إليه أن يجب وجوده لأنه يصير كالملجأ إليه، وإذا كره فعلًا واشتدّ صارفه عن ذلك أن يجب عدمه. فلو جوّزنا فعلًا واحدًا بين فاعلين أدّى هذا إلى أن يجب وجود الفعل ويجب عدمه، وهذا محال.

[١٧٠أ] دليل آخر، وهو أن الفاعل من كان الفعل واقعًا على حسب قصده وداعيه، | وهذا القدر موجود في حقّ أحدنا، فلا يجوز تعليق الفعل بفاعل آخر مع الغناء عنه، ولو جاز ذلك لجاز تعليقه بفاعلين وأكثر بما لا نهاية له. فإن قيل: الفعل عندنا إنما يحتاج إلى الفاعل الثاني لصفةٍ ثانيةٍ لا لهذه الصفة، فلا يلزم ما ذكرتموه، فالجواب ما بيّنّا أنه ليس للفعل إلّا صفة واحدة في الوجود، وصفة الوجود لا تتزايد.

دليل آخر على ذلك، وهو أن هذا يؤدّي إلى أن يمدح الإنسان ويذمّ على فعل الغير، وهذا لا يجوز.

دليل آخر، وهو أنا لو جوّزنا ذلك أن يكون الفعل الواحد بين فاعلين لكان لا يخلو إما أن يقع الفعل منهما على جهة واحدة أو على جهتين، ولا يجوز أن يقع منهما على جهتين، لأنه إذا قصد أحدهما ولم يقصد الآخر فإنه يؤدّي إلى أن يكون موجودًا من وجهٍ معدومًا من وجهٍ آخر، ولأنا لو جوّزنا ذلك لأدّى إلى أن أحدهما إذا قصد إلى وجوده وجب وجوده وعَلِمَهُ موجودًا، وإذا كرهه أحدهما يجب عدمه ويعلمه معدومًا، وهذا محال. وبعد، فإنا قد ذكرنا أن الوجود والحدوث لا يدخله التزايد، والصفات الأخر يدخلها التزايد، نحو كونه كائنًا وعالمًا، لأنها تستند إلى مؤثر يتزايد، فلو دخل التزايد في الوجود وكونه كائنًا فلا يجوز أن يقع منهما على وجه واحد، لأنه يلزم عليه كل ما ذكرناه.

فإن قيل: ما ذكرتموه إنما يلزم إن لو قلنا أن كل واحد منهما إذا انفرد فإنه يحصل الفعل، ونحن لا نقول ذلك، بل نقول أنه يحصل الفعل منهما على الجمع، قيل له: هذا الكلام إنما كان يستقيم إن لو كان منقسمًا إلى قسمين، | أحدهما مما يجب وجوده إذا قصد الفاعل إليه، [١٧٠ب] والآخر لا يجب وجوده عند قصد الفاعل، بل يكون موقوفًا على قصد فاعل آخر. فأما إذا

٢ المحال] الحل ٣ واشتدّت] أو اشتدت ٧ وهذا] وهو، مع تصحيح ١٠ فالجواب] والجواب ١٤ يخلو] نخلوا ١٨ كرهه] كره | أحدهما] + أن ٢٠ فلا] ولا

كانت هذه القضية معلومة، وهو أن القادر إذا أراد مقدوره يجب وجوده، فلا يجوز إبطال هذا الأمر المنفرد.

دليل آخر على ذلك، وهو إن لو جوّزنا مقدورًا واحدًا بين قادرين لكان يجب إذا اختار أحدهما إيجاد فعلٍ أن يجب وجوده عند سلامة الأحوال، وإذا اختار الآخر تركه أن يجب تركه. وهذا يؤدّي إلى أن يكون الشيء وضدّه موجودًا في وقتٍ واحدٍ حتى يكون المحلّ متحرّكًا ساكنًا في وقتٍ واحدٍ. وهذه الدلالة إنما تستقيم على أصل الشيخ أبي علي، وهو أن القادر بالقدرة لا يخلو من الأخذ والترك، فأما على مذهب الشيخ أبي هاشم فإنه يجوز خلوّه عن الأخذ والترك. وإذا أردتَ تقدير هذه الدلالة على مذهب الشيخ أبي هاشم فيجب أن تقول: كان لا يمتنع أن يكون كذلك في وقتٍ واحدٍ، فإن عنده يجوز أن يخلو عن الأخذ والترك.

فصل

والدليل على أن أفعالنا غير مخلوقة لله تعالى، وإنما هي مخلوقة لنا محدَثة من جهتنا، أنها يجب وقوعها بحسب قصدنا وداعينا ويجب انتفاؤها بحسب صارفنا وكراهتنا، وهذا أقصى ما يستدلّ به على كون الشخص فاعلًا. ألا ترى أن فعل عمرو لَما لم يقف على حسب قصد زيد وداعيه لم يكن من فعله؟

قال قاضي القضاة: يجب أن تُذكر هذه الدلالة على هذا الوجه ولا تذكر على الوجه الذي ذكره الشيخ أبو علي بن خلاّد في الكتاب، | [١٧١أ] وهو أن فعله يقع بحسب قُدره وعلومه، لأن القدرة والعلم يتفرّعان على الفعل، فيستحيل الكلام فيه قبل الفراغ عن الأصل.

فإن قيل: هذا باطل بفعل الساهي، فإنه منه على أصلكم، ثم لا يقع على حسب مراده وداعيه، قيل له: هذا عكس الدليل فلا يلزم، لأن مرادنا من هذه الدلالة أن ما وقع بحسب قصدنا وداعينا يكون من فعلنا، فأما الذي يقع على غير مرادنا وداعينا فإنما نثبتها بدليل آخر إذا احتجنا إليه.

دليل آخر على ذلك، وهو أن الواحد منا يستحقّ المدح على بعض أفعاله والذمّ على بعضها، والإنسان لا يستحقّ المدح والذمّ على فعل الغير. ألا ترى أن زيدًا لا يمدح بفعل عمرو، وإنما يمدح بفعل نفسه؟

---

٧ يخلو] نخلوا ٩ تقول] يقول | يخلو] نخلوا ١٢ يجب] تجب ١٦ تُذكر] يذكر | تذكر] يذكر ١٩ يقع] يقف

وذكر الشيخ أبو هاشم ما يشبه الاعتراض على هذا الدليل، فإنه قال: المدح والذمّ يترتّب على وجود الفعل وعلى معرفة الفاعل، وهو فرع على ذلك. قال قاضي القضاة: الجواب عن هذا الاعتراض هو أن حسن المدح والذمّ على بعض الأفعال معلوم ضرورةً، لا يحتاج فيه إلى استدلال. فإذا كان كذلك صحّ أن يعلم باستحقاق المدح والذمّ كونه فاعلًا، ويمكن أن يقال: بل بحسن المدح والذمّ يعلم تعلّق الفعل بالفاعل، ثم تذكر الدلالة إلى آخرها.

دليل آخر على ذلك، وهو أنه لا يخلو قولهم أن هذه الأفعال من الله تعالى على سبيل الحقيقة إما أن يقولوا: إن ما يقبح منا يقبح من الله سبحانه وتعالى، أو يقولوا: لا يقبح منه. فإن قالوا: يقبح منه، فإنه لا يجوز على الله تعالى، لأنه عالم غني لا يحتاج إلى القبيح، فلا يفعل ما يقبح منه. وإن قالوا بأنه لا يقبح منه فيجب أن يجوّزوا إظهار | المعجز على يدي [١٧١ب] الكذّابين والكذب على الله تعالى، ويقولوا بأنه لا يقبح ذلك.

دليل آخر، وهو أنه تعالى لو جاز أن يفعل الظلم لجاز أن يشتقّ له من الظلم اسم الظالم، حتى يقال أنه تعالى ظالم، وقد علمنا كفر من أطلق هذه التسمية على الله تعالى. ألا ترى أن كل اسم اشتقّ من أمر إذا وجد ذلك الأمر فإنه يجب إجراء ذلك الاسم على فاعله، وإلّا أدّى إلى نقض الاشتقاق؟ فإن قيل: لا نسلّم أن كل فعل يجب أن يكون له اسم فاعل، قيل [له]: العرب تطلق اسم الظالم على كل مَن وجد منه الظلم، فعلمنا أن هذا الأصل يجب اطّراده عندهم، وهو أن كل موضع وجد هذا المعنى [فيه] فإنه يجب إطلاق هذا الاسم عليه، وقد وجد من الله سبحانه. فإن قيل: الظالم اسم لمن فعل ما ليس له فعله، والله تعالى له أن يفعل في ملكه ما يشاء، قيل له: لا نسلم أن الله تعالى له أن يفعل المعاصي ويخترعها، ثم المرجع في الألفاظ إلى من وضعها، وهم العرب العاربة، وهم قد وضعوا هذا لفاعل الظلم من غير تقييد بما ذكرتموه فلا يجوز اعتبار ذلك.

فإن قيل: الظالم اسم لمكتسب الظلم، وهذا لا يتصوّر في حقّ الله تعالى، قيل له: من وضع هذا الاسم فإنه لا يعرف ما تذهبون إليه في الكسب والمكتسب، فلا يجوز الزيادة عليهم، لأنه قد تتنافى الأسامي.

فإن قيل: الظالم اسم لمن يفعل الظلم على وجه مخصوص في شيء مخصوص بآلة مخصوصة، وهذه الصفات لا تتصوّر في حقّ الله تعالى، فلا يطلق هذا الاسم عليه. نظير ذلك أن العرب تقول: فرس أبلق، عند اجتماع السواد والبياض في حيوان مخصوص، ولا

---

٦ يخلو] نخلوا ٧ إن ما] انما ١٥ اسم[2]] اسما | هذا] هذه ٢٣ لأنه ...تتنافى] لانهم قد وتتافي

يجوز أن | يعدّى عن ذلك، حتى لو وجد ذلك في غيره لم يطلق عليه هذه اللفظة، قيل له: [١٧٢أ] ليس الأمر كذلك، فإن العرب تطلق هذه اللفظة في الشاهد على كل من يوجد منه الظلم، ولا يقيّدونه بأمر آخر، وليس كذلك ما ذكرتموه. [فإن قيل:] فإنهم نصّوا على أن هذه اللفظة [لا يجوز] على الله تعالى، لأن الشرع لم يرد به، فأما من حيث اللغة فهو صحيح، قيل له: فيجب أن تجوّزوا إطلاق هذا الاسم على الله تعالى من حيث اللغة، وهذا كفر بالإجماع. وبعد، فإنكم وإن لم تجوّزوا إطلاق هذه اللفظة عليه تعالى فقد اعتقدتم معناه فيه، إلّا أنكم لا تطلقون هذه اللفظة عليه. واعتقاد معناها في الكفر أعظم من إجراء اللفظ. وحكى قاضي القضاة عن الشيخ أبي هاشم رحمهما الله أنه قال: اعتقاد هذا المعنى في الله تعالى أعظم من إجراء اللفظ، فإن الإنسان قد لا يكفر في بعض المواضع بمجرّد اللفظ إذا لم يعتقد المعنى، ولأن الألفاظ تختلف باختلاف المواضعات، والمعاني لا تختلف.

فإن قيل: الظالم من وضع الشيء في غير موضعه، والله تعالى وضع هذه الأفعال في مواضعها، فلا يجوز إطلاق هذه اللفظة عليه، فالجواب عن ذلك أن الظالم هو من يفعل الألم على وجه لا يستحقّ ولا يتضمّن نفعًا أو دفع مضرّة، ولا يقدّر فيه هذه الأشياء، وهذا المعنى لا يوجد في وضع الشيء في غير موضعه، لأن وضع الشيء [في] غير موضعه قد يكون متضمّنًا للضرر وقد لا يكون متضمّنًا.

فإن قيل: هذا الذي ذكرناه محكي عن أئمّة أهل اللغة، قيل له: بلى، نقل من أئمّة أهل | [١٧٢ب] اللغة، ولكن الأئمّة الذين هم أرباب المذاهب ولا نحتج بقولهم، وإنما نحتجّ بقول العرب العاربة، لا بقولهم.

فإن قال: إنهم استدلّوا على هذه المسألة بقول العرب: ظلمت السماء، إذا مطرت في غير وقتها، وظلمت السحاب وظلم السقاء، إذا خرج منه الماء في غير وقته [قيل له: إذا كان كذلك]، فإنه لا ينبت الزرع ويفسد العشب، وكذلك [في] غير هذا الموضع، فدلّ على أن الظلم في الحقيقة هو إيصال الألم إلى الغير على الوجه الذي ذكرناه. يدلّ عليه أنه لو كان الظلم هو وضع الشيء في غير موضعه لكان يجب أن يقال في كل من تعمّم بسراويله وتأزّر بمنديله أو وضع الخفّ على رأسه أنه ظالم، لأنه وضعها في غير موضعها، وقد علمنا خلاف ذلك.

فإن قال: الظالم اسم لمن تفرّد بفعل الظلم، والله تعالى لا يتفرّد بفعل الظلم، لأنه يخلق والعبد يكتسب، قيل له: على هذا يلزم أن لا يسمّى الله تعالى هاديًا ولا عادلًا، لأنه لا يتفرّد

٤ الشرع] الشرعي ٦ إطلاق] الطلاق ٨ اعتقاد] اعتقاده

بهذه الأفعال، بل يخلق والعبد يكتسب، وقد علمنا خلافه. يدلّ على ذلك أنه لو كان الأمر على ما ذكروه لوجب في جماعة باشروا الظلم أن لا يسمّى كل واحد منهم ظالمًا، لأنه لم يتفرّد بفعل الظلم. على أنا لو قدرنا انفراد الله تعالى بالظلم لوجب على هذه القضية أن يسمّى ظالمًا، وهم لا يقولون [بذلك].

فإن قيل: إنما يقال لفاعل الظلم: ظالم، إذا فعل الظلم لنفسه. فأما إذا فعله لغيره فلا، وهاهنا الله تعالى إنما يفعله لغيره لا لنفسه، قيل له: هذا يوجب أن الله تعالى إذا أوجد [١٧٣أ] الظلم في زيد وجعله كسبًا له وفعل ذلك لعمرو | لا يكون زيد ظالمًا، وقد علمنا خلافه، ولأن أهل اللغة لم يشترطوا هذا، فلا يجوز أن يزاد عليهم. وكان يجب في ظلم يفعله أحدنا لا لأحد أن لا يكون هو به ظالمًا، ولا يكون [ما] أحدثه ظلمًا، وهذا محال.

فإن قيل: إنما يقال لفاعل الظلم: ظالم، إذا أخطأ ولم يصب، فأما إذا أصاب فلا، والله تعالى أصاب فيما فعل، قيل له: إن الخطأ والصواب ليس من معنى الظلم في شيء، لأن الصواب يستعمل في فعل وجد على ما قصده فاعله، والخطأ في عكسه، كما يقال: أصاب الهدف، وعلى التشبيه بهذا يقال لمن فعل فعلًا حسنًا أنه مصيب، والظلم ضرب لا يتضمّن نفعًا ودفع ضرر استحقاقًا، فكيف يناسب معناه معنى الصواب والخطأ؟ ولأن هذا غير منقول من أهل اللغة، فلا يجوز أن يشترط في ذلك. ولأن هذا يوجب إذا رمى إلى مسلم وأصابه فقتله أن لا يقال له: ظالم، لأنه قد أصاب، وهذا محال.

فإن قيل: أليس الله تعالى قد خلق هذه الحيوانات القبيحة في المنظر، مثل القردة والخنازير والصور الذميمة؟ فكذلك جاز أن يخلق هذا النوع من القبيح أيضًا، قيل له: لفظ القبيح يطلق على وجهين، يطلق ويراد منه ما لا يستحلى في المنظر، ويطلق ويراد به ما يقبح مباشرته، نحو الكذب والظلم والزنا، فإن عنيت بقبح هذه الحيوانات قبحها في المنظر فذلك جائز على الله تعالى بعوضها، ونحن نقرّبها، ولكنها مصالح للعباد، وإنما خلقها منفعةً لهم، وإن الله تعالى يعوضها في الآخرة عوضًا يربي على ما يلحقها من الأذى من جهة الناس. وإن [١٧٣ب] عنيت أنها تقبح مباشرةً وفعلًا فليس كذلك، لأن هذه الأشياء كلها مصلحة وصواب | واعتبار للمكلّفين.

---

٢ ظالمًا] ظالم ٥ فعله] فعل ٧ وجعله] جعله | لعمرو] لعمر ٨ يشترطوا] ستوطوا ٩ ظلمًا] ظالمًا ١٢ والخطأ] والخطاب ١٤ استحقاقًا] واستحقاق ١٥ يشترط] سترحل ١٦ ظالم] ظلم ١٩ يطلق[2]] يطاق | ويراد[2]] ورداد ٢١ للعباد] العباد | لهم] لها ٢٢ الأذى من] الاذامت ٢٣ عنيت] عنتم | فليس] وليس

فإن قيل: أليس الله تعالى يفسد الزرع ولا يقال له مفسد، ويحبل النساء ولا يقال له محبل، ويبيّض ولا يقال [له] أبيض ويسوّد ولا يقال له أسود؟ فكذلك يجوز أن يظلم ولا يقال له ظالم، قيل له: إن الفعل إنما يوصف بالفساد إذا لم يكن في مقابلته ما هو أكثر منه نفعًا، وهاهنا في مقابلة ما يفسد على الناس من الزرع من الأعواض العظيمة ما تزيد عليها، فلا يقال لهذا أنه إفساد على الحقيقة ولا لفاعله أنه مفسد. على أن قولنا: مفسد، من الألفاظ الموهمة، والألفاظ الموهمة لا يجوز استعمالها في الله تعالى، وإن كان ذلك صحيحًا في اللغة. فأما المحبل، فنقول لهم: ماذا تريدون بالمحبل؟ إن أردتم به من يخرج منه الماء ويدخل في رحم المرأة فهذا لا يجوز على الله تعالى. وإن عنيتم بالمحبل الخالق للحبل فهذا يجوز على الله تعالى على هذا المعنى. وأما قولهم أن الله تعالى يخلق الولد ولا يسمى والدًا فذلك صحيح، لأن الوالد اسم لمن يولد الولد على فراشه، والله يتعالى عن ذلك، وكذلك الأسود والأبيض اسم لمن حلّه السواد والبياض، لا لفاعل السواد والبياض، والله تعالى فاعل السواد والبياض فلا جرم أن يقال له مسوّد ومبيّض. وأما الظالم اسم لفاعل الظلم، والله تعالى فاعل الظلم على أصلكم، فيجب أن يكون ظالمًا.

فإن قيل: هذا الظلم إنما تعلّق بالله من حيث هو موجود وشيء وحركة أو سكون مثلًا، وبوجود هذا القدر لا يكون ظالمًا إذا [لم] تتعلّق به جميع أوصافه، قيل لهم: إن كل صفة متجددة الفعل عندكم فإنها تتعلق بالفاعل، وهو الله تعالى عندكم لأنه الفاعل على | الحقيقة، [١٧٤أ] حتى أن جهة [ذاته] من الله تعالى أيضًا، فلا معنى لهذا الكلام. وعلى أنه لو كان يشترط في إضافة الفعل إلى الفاعل أن يكون جميع صفاته متعلّقة به [لكان] يجب أن لا يكون ظالمًا على الحقيقة، لأنه لم يحصل منه جميع صفات الفعل على الحقيقة، فدلّ على بطلان ما قالوه.

واحتجّ المخالف بأشياء، منها قولهم: لو جاز أن تكون أفعالنا مخلوقة لنا ومحدثة من جهتنا لجاز أن يكون جميع صفاتها موقوفة على قصدنا وداعينا، حتى لو أراد أن يفعل الإيمان على وجه لا يلحقه في ذلك مشقّة أن يكون قادرًا عليه، ولو أراد أن يفعل الكفر على وجه يكون حسنًا منه لقدر عليه، وقد علمنا خلافه. والجواب عنه أن علة القبح إنما هو كونه كفرًا، فإذا أوجده القادر فلا يقدر على أن يجعل الفعل حسنًا، لأن مع العلة يستحيل أن لا يحصل حكمها، كما إذا أوجد الحركة، فإنه يستحيل أن لا يكون المحلّ متحرّكًا.

---

٤ تزيد] يرعى ٥ أنه[2]] بأنه ٨ عنيتم] عنيت ١٠ الوالد] الولد ١٦ متجددة] تجدّده | وهو] + ان (مشطوب)
٢١ صفاتها] صفاته

جواب آخر، وهو أن هذا لا يصحّ من الله تعالى أيضًا بأن يوجد الكفر، تعالى عن ذلك، ولا يكون قبيحًا، فلا يشترط هذا في كون أحدنا فاعلًا.

وجواب آخر، وهو أنه إنما تتعلّق بالفاعل الصفات الجائزة، فأما الصفات الواجبة فإنها لا تتعلق بالفاعل. ألا ترى أن الله تعالى لو أراد أن يخلق جسمًا لا يكون متحيّزًا لم يقدر عليه؟ ولو جوّزنا مثل هذا لوجب أن نجوّز أن يقطع أحدنا إربًا إربًا، ثم لا يألم، لأن الله تعالى يمنع من ذلك، وهذا محال. فأما المشقّة فإنما تلحقه في الأفعال لأمر يرجع | إلى أنه قادر بالقدرة ويفتقر إلى استعمال محلّ القدرة والآلات، ونحن لم نقل أن أحدنا قادر لذاته حتى يلزم هذا. [١٧٤ب]

شبهة أخرى:

وهي أنه لو كانت هذه الأفعال مخلوقة لنا على الحقيقة لكان يجب أن نكون عالمين بمقدار الفعل وكمية أجزائه، وقد علمنا أنا لا نعرف كمية أجزاء الفعل. والجواب أن إيجاد الفعل إنما يفتقر إلى القدرة، ولا يفتقر إلى العلم، فليس من حيث أنه لا يعلم ذلك ما يدلّ على أنه ليس بفاعل. ألا ترى أن الفعل يصحّ من النائم والساهي وإن فقد العلم في حقّهما؟ على أن هذا لو اعتبر إنما يعتبر في خروج الفعل عن كونه مخلوقًا، لا في كونه محدثًا مفعولًا من جهته، لأن الخلق هو الفعل المقدّر، فأما وجود الفعل فلا يفتقر إلى العلم.

واحتجّ أيضًا بأنه لو كان من فعله لوجب أن يقدر على فعل مثله، وقد أجمعنا على أنه لا يقدر أحدنا أن يفعل مثل ما فعله. والجواب أن هذا غير مسلم، فإن أحدنا يقدر على فعل مثله. ألا ترى أن الصائغ قد ينجز خاتمين أحدهما مثل الآخر في الحسن واللطافة والجودة بحيث لا يعرف أحدهما عن صاحبه؟ ثم وإن سلمنا ذلك فإنه لا يرجع إلى القدرة، وإنما يرجع إلى الآلة، لأنه ليس له الآلة التي بها يقدر على مثله من كل وجه.

شبهة أخرى:

قالوا: لو كانت هذه الأفعال مخلوقة لنا لوجب أن ننفي عن الفاعل صفة الفعل. ألا ترى أن الله سبحانه لَما كان محدثًا لأفعاله على الحقيقة نفينا عنه صفة الأفعال، وهو الحدوث؟ وفعل العبد لما كان كسبًا للعبد على أصلنا | نفينا عن العبد صفة الفعل. والجواب أن هذا باطل بصفة الوجود، فإن الله تعالى موصوف بالوجود على الحقيقة وكذلك أفعاله موصوفة به أيضًا، فكذلك يجوز أن يكون أحدنا محدثًا وفعله محدث. [١٧٥أ]

---

٧ قادر] قادرًا ٩ نكون] يكون ١٣ إنما] بما ١٧ ينجز] نجّذ | واللطافة] وللطافه ٢٥ محدث] محدثًا

فإن قيل: وجود الله تعالى يخالف وجود أحدنا، لأن وجوده واجب، ووجود أحدنا جائز، ووجوده يكون على وجوه، ووجود أحدنا لا يكون بهذه الصفة، قيل له: كذلك نقول أن أحدنا يخالف أفعاله، لأن أفعاله أعراض وهو جسم، ولأنه يفعل للحاجة وجلب النفع ودفع الضرر، والله تعالى لا يفعل لهذه الأغراض. فإن قيل: لو كانت هذه الأعراض مخلوقة لنا لوجب أن يكون الكفر حسنًا منا، لأنه يكون عرضًا، والعرض يدلّ على حدوث الأجسام وعلى الله تعالى، وما دلّ على الله تعالى يكون حسنًا، فالجواب أن العرض الذي يكون من أفعالنا لا يدلّ على الله تعالى ولا على حدوث الأجسام. لأن ما يدلّ على حدوث الأجسام العرض الذي لا يتقدّم الجسم عليه في الوجود، فلا يكون من فعلنا، وإنما يكون من فعل الله تعالى. واعلم أن جملة ما يذكره هؤلاء المخالفون في الحدوث فإنه يلزمهم في الكسب، ولا يمكنهم الانفصال عنه.

فإن قيل: لو كان أحدنا فاعلًا على الحقيقة لقدر على إعادة ما فعله بعينه، قلنا: جواز الإعادة إنما يتعلّق بجواز التقديم والتأخير، فكل فعل يجوز عليه التقديم والتأخير يجوز عليه الإعادة، وكل فعل لا يجوز عليه التقديم والتأخير فلا يجوز عليه الإعادة، والدليل على أن أفعالنا لا يجوز عليها التقديم والتأخير أنه لو جاز | ذلك لجاز أن يفعل أحدنا ما لا نهاية له في [١٧٥ب] وقتٍ واحدٍ بطريق التقديم، فكان يصحّ منه أن يمانع القديم تعالى، وكان يرتفع التفاوت بين القادرين، وهذا محال. وإذا ثبت استحالة جواز التقديم والتأخير ثبت استحالة الإعادة.

فإن قيل: هذه التصرّفات التي تحصل منا من القيام والقعود والمشي لا يخطر ببالنا حدوثها من جهتنا، ولو كان الحدوث متعلّقًا بنا لوجب أن نعرف ذلك، قيل له: ليس كذلك، لأن أحدنا يعلم قطعًا وجود أفعاله بحسب قصده وداعيه وانتفاءها بحسب كراهته وصارفه، وهذا هو الحدوث من جهته.

شبهة لهم أخرى:

قالوا: لا يجوز أن يقدّرنا الله تعالى على شيء إلّا ويكون قادرًا عليه، كما أنه لا يجوز أن يعلّمنا شيئًا إلّا ويكون عالمًا به، فيجب أن تكون أفعالنا مقدورة لله تعالى. قيل له: يبطل بالكسب ويبطل أيضًا بالشهوة، فإن الله تعالى هو الذي يخلق لنا الشهوة والنفرة، ثم لا يجوز أن يكون مشتهيًا ونافرًا، لأنهما لا يجوزان على الله تعالى.

---

٣ أن أحدنا] لأحدنا ٦ فالجواب] والجواب ٧ لأن] ولأن ٨ فلا] لأن ١٢ فكل...١٣ الإعادة[1]] مكرر في الأصل
١٩ وانتفاءها] وانتفاه

فصل

فإن قيل: فما قولكم في المتولّدات، هل هي من فعلكم أو من فعل الله تعالى، كما ذهب إليه النجار والأشعري؟ فجوابنا أنها من أفعال العباد، والدليل على ذلك أنها تقع بحسب قصودنا ودواعينا، وتنتفي بحسب كراهتنا وصارفنا، فلو كانت من فعل الله تعالى لما وقفت على قصدنا ودوعينا.

دليل آخر على ذلك، وهو أن أحكام الفعل ترجع إلينا في المدح والذمّ والأمر والنهي، ولا يثبت ذلك فيما ليس من أفعال العباد.

[١٧٦أ] دليل آخر، وهو أنها تختلف بحسب أسبابها، تقلّ بقلّتها وتكثر [بكثرتها]، | ولو لم تكن من أفعال العباد لم تختلف باختلاف أسبابها.

دليل آخر على ذلك، وهو أنه لو جاز أن يكون السبب فعلًا لله تعالى والمسبَّب فعلًا لأحدنا، ولا يكون فعلًا لله تعالى، لجاز أن يخلق الله تعالى جوهرين متجاورين ولا يخلق بينهما تأليفًا حتى تعرى المجاورة عن التأليف، وقد علمنا أنه لا يجوز ذلك.

فإن قيل: إذا قلتم بأن المسبَّب فعل لأحدنا لزمكم أن تجوّزوا أن يكون الميت قادرًا فاعلًا، وهذا محال، قيل له: لا يصحّ الفعل من الميت ولكن قد يقع منه، لأن صحة الفعل تكون قبل وجوده فتفتقر إلى القدرة، والقدرة في حال الموت يستحيل وجودها. فأما وقوع المسبَّب عن الميت في حال موته يجوز، ومعنى كون الميت فاعلًا أنه وقع مقدوره، ويجوز أن يقع مقدور الميت في حال موته بأن يكون قد تقدّم سببه في حال الحياة، بحقّ أن يرمي إلى إنسان ويموت، فيصيب سهمه إنسانًا في حال الموت.

فإن قيل: إذا جوّزتم أن يكون الميت [فاعلًا] وطعم الموت في أمر حقير كطعم الموت في أمر عظيم إذا غامر في شرف مروم، فلا يقع بما دون النجوم من الكيان فعل فاعل إلا يجب أن تجوزوا أن يكون قادرًا، قيل له: المصحِّح لكونه قادرًا كونه حيًّا، ويستحيل أن يكون الميت حيًّا، فيستحيل أن يكون قادرًا، وليس كذلك كونه فاعلًا، لأنا بيّنّا أن معناه أن مقدوره قد وقع، وهذا لا يفتقر إلى الحياة.

---

٤ كانت] كان | وقفت] وقف ١٥ يستحيل] تستحيل | وجودها] وجوده ١٧ بأن] أن ٢٠ غامر] غامرت الكيان] الكتاب | فعل ...إلا] فاعلًا ٢١ تجوزوا] يجوز | كونه] بكونه

فإن قيل: لِمَ لا يجوز أن تكون المتولّدات حادثة من غير محدِث، كما ذهب إليه بعض المتقدّمين من المعتزلة؟ قيل له: لا يجوز ذلك، لأنا قد بينّا أن المحدَث يحتاج إلى المحدِث لحدوثه، وهذا ثابت في المتولّدات، فيستحيل أن تكون حادثة من غير محدِث.

| [١٧٦ب] فإن قيل: هلا قلتم أنها حصلت بطبع المحلّ، كما ذهب إليه بعض المتقدّمين؟ قيل له: لأنا قد بينّا هذا في صدر الكتاب أن الفعل لا بدّ له من فاعلٍ مختارٍ، والطبع غير معقول، وإن كان معقولًا فليس بمختار.

واعلم أن الأفعال على ضربين، أحدهما مباشر والآخر متولّد، فالمباشر هو الذي يحصل في محلّ القدرة، والمتولّد ما يحصل بالسبب، وهو على ضربين، أحدهما يحلّ محلّ القدرة، والثاني يتعدّى عن محلّ القدرة، والمتولّدات ستة: العلم والتأليف والصوت والألم والكون والاعتماد.

فإن قيل: فما قولكم في أفعال الله تعالى، هل تكون ابتداءً أو بسبب؟ قيل له: قد ذكرنا من مذهب الشيخ أبي علي أن أفعال الله تعالى لا تكون بسبب، وعند أبي هاشم قد تكون متولدةً عن سبب، وقد ذكرنا الكلام في تلك المسألة. فإن قيل: فالفعل الذي يتعلّق بالله تعالى على سبيل التوليد، هل يصحّ منه أن يفعله ابتداءً؟ قيل له: تردّد أقوال الشيخ أبي هاشم، فمرةً قال بأنه يجوز أن يفعله بغير سبب ومرةً قال: لا يجوز، وهو الأصحّ من المذهب. وإنما قلنا ذلك لأنه تعالى لو قدر على هذا الفعل بالسبب وقدر عليه ابتداءً لوجب أن تختلف فيه جهتا الفعل، فكان يجب إذا جوّزنا انفكاك إحدى الجهتين عن الأخرى أن يكون موجودًا معدومًا. وجه القول الأول أنه تعالى قادر لذاته، والقادر للذات لا يحتاج إلى القدرة والسبب، فيجوز أن يقدر على ذلك ابتداءً.

واعلم أن الأفعال على ثلاثة أضرب، منها ما يولد ولا يتولد، ومنها ما يتولد ولا يولد، ومنها ما يولد ويتولّد. أما الأول، فهو النظر، وأما الثاني، فهو العلم والتأليف، وأما الثالث، | [١٧٧أ] فهو الكون. فإن قيل: فهل يجوز أن تكون الألوان متولدة أم لا؟ قيل له: لا يجوز ذلك عندنا، وقد ذهب بعض البغداديين إلى جواز ذلك.

فإن قيل: أليس الإنسان إذا حكّ يده يصير الموضع أحمر، وإذا ضرب اسودّ موضع الضرب، وإذا جمع بين العفص والزاج اسودّ، وإذا عالج البيض بالدبس ابيضّ القُبَيْطاء، وهل هذا إلّا متولدًا عن فعله؟ قيل له: إن هذه الأشياء من السواد والبياض والحمرة كانت كامنة

١ تكون] يكون ٣ تكون] يكون ٩ ستة] + احدها ١٢ تكون متولدةً] يكون متولدًا ٢٤ قيل] + فهل يجوز (مشطوب)

في هذه المواضع، فعند هذه الأسباب تظهر. ألا ترى أنها لا تظهر إذا ضربت غير هذه الجواهر أو حككت غيرها؟ ويختلف ذلك برخاوة المحلّ وصلابته.

---

١ تظهر[1]] تظهرا | غير] غيره

باب الاستطاعة

قال السيد رحمه الله: اعلم أن الكلام في هذا الباب يقع في ثلاثة من الفصول، أحدها أن القدرة [متقدمة] على الفعل، والثاني [الكلام في البدل، والثالث] أن القدرة على الشيء قدرة على جنس ضدّه إذا كان له ضدّ.

أما الكلام على من قال أن القدرة مع الفعل لا تسبقه، فالدليل على ذلك أن القدرة تأثيرها في صحّة الفعل، بدليل أن من كان قادرًا يصحّ منه الفعل، ومن لا يكون قادرًا لا يصح منه الفعل، وقد ثبت أن صحة الفعل تتقدّم على وجود الفعل، فالقدرة التي تؤثر في صحة الفعل لا شكّ أن تتقدم على وجود الفعل.

قال السيد: إذا حرّرت هذه الدلالة على هذا الوجه فقد سقط جميع الأسئلة عنك. وقد حرّر الشيخ أبو هاشم هذه الدلالة على وجه آخر، وهو أن القدرة إنما تؤثر في صحة الفعل، فصارت القدرة مع الصحة كالعلة مع المعلول، فكما لا يجوز وجود المعلول | إلّا مع وجود [١٧٧ب] العلة، فكذلك لا يجوز وجود الصحة إلّا مع القدرة، والصحة لا بدّ أن تكون متقدّمة على الوجود.

فإن قيل: هذا باطل على أصل أبي هاشم بالنظر مع العلم، فإنه المؤثر في إيجاد العلم، ثم لا يتقدّم على العلم، وكذلك تذكر النظر وتذكر سكون النفس يؤثر في كون الاعتقاد علمًا ويكون علة فيه، ومع هذا [لا] يتقدمه، قيل له: النظر ليس بعلة في كون الاعتقاد علمًا ولكنه شرط في ذلك، والمؤثر في ذلك إنما هي القدرة السابقة.

دليل آخر، وهو أن القدرة إنما يحتاج إليها لإيجاد الفعل، فإذا وجد المقدور فإنه يستغني عنها، فيستحيل أن القدرة والمقدور يوجدان معًا، وقد قوّى الشيخ أبو هاشم هذه الدلالة فقال: الباقي مستغنٍ عن القدرة في حال بقائه لوجوده، والوجود حاصل في أول الحال، فيجب أن يستغني عن القدرة أيضًا.

---

٧ تؤثر] تُورث ٨ تتقدم] تقدم ١٠ الفعل] العفل ١٦ ومع] مع ١٨ المقدور] القدره ١٩ يوجدان] يوجد انّ

وقال القاضي: ما لا يبقى في الثاني يجب عدمه، وما يجب عدمه يستغني عن القدرة لوجوب عدمه، فما وجب وجوده بأن يستغني عن القدرة أولى، والباقي في حال بقائه واجب الوجود، وكذلك الموجود بعد حصوله واجبٌ.

وذكر الشيخ أبو علي دليلًا آخر، فقال: القدرة على الشيء قدرة على جنس ضدّه إذا كان له ضدّ، فلو كانت القدرة والمقدور يوجدان معًا لأدّى ذلك إلى اجتماع الضدّين، لأنه يجب أن يوجد كلا المقدورين. سنبيّن الكلام في هذا الفصل إن شاء الله.

دليل آخر على ذلك، وهو أن القدرة والمقدور لو وجدا معًا لم تكن القدرة بأن تكون [١٧٨أ] مؤثرة في المقدور بأولى من المقدور أن يكون مؤثرًا في القدرة، فيؤدّي ذلك إلى أن يكون | كل واحد منهما مؤثرًا في نفسه بواسطة، وذلك لا يجوز.

فإن قيل: نحن نجوّز وجود المقدور بدون وجود القدرة وإن كنا لا نجوّز وجود القدرة بدون المقدور، قيل له: المقدور إنما يكون مقدورًا إذا تعلّقت القدرة به، فإذا لم تتعلّق به لا يكون مقدورًا، فلا يستقيم هذا الكلام. والثاني من حقّه أن يقول: إن المقدور يؤثر في القدرة، لأنه يجوّز وجوده بدون القدرة ولا يجوّز وجودها بدون المقدور، كما نقول في السبب مع المسبَّب، فإنه لما يتصور وجود السبب بدون المسبَّب وإن كان لا يتصور وجود المسبَّب بدون السبب قلنا بأن السبب هو المؤثر.

دليل آخر، وهو أنه لو كان من حكم القادر منا أن يكون مقارنًا لمقدوره في الشاهد لكان من حكم القادر في الغائب كذلك، لأن حكم الصفة لا يختلف بالشاهد والغائب ولا يختلف باختلاف كيفية استحقاق الصفة، كما أن حكم كون العالم عالمًا لما كان صحة الفعل المحكم لم يختلف ذلك باختلاف المؤثر، حتى صحّ من الله تعالى الفعل المحكم كما صحّ من أحدنا. وهذا يؤدّي إلى أن تكون مقدورات القديم تعالى أزلية، وهذا يقتضي قدم العالم.

والدليل على أن القدرة تنفكّ عن المقدور أنه قد ثبت من أصلنا أن القدرة على أحد الضدّين قدرة على الضدّ الآخر إذا كان له ضدّ، فإذا وجدت القدرة مع أحد الضدّين لا بدّ من أن تنفكّ من المقدور الآخر. والثاني أن الله تعالى خاطب الكفار بالإيمان، وعندهم أن مع [١٧٨ب] وجود قدرة الكفر لا يصحّ منه وجود قدرة الإيمان، ولا يصحّ أن يخاطب بشيء لا يكون | المخاطب قادرًا عليه، فدلّ على أنه قادر على الإيمان في حال وجود الكفر. وثالثها أن القدرة لو لم تنفكّ من المقدور، وكان من حكمها أن تقارن المقدور، لكان من حكم القادر كذلك

١ يبقى] ينفى ٢ بأن] لأن ٥ يوجدان] يوجد انّ ١١ القدرة] القدر ١٢ يؤثر] ويؤثر ١٩ باختلاف] + ذلك باختلاف (مشطوب) ٢٠ تكون] يكون ٢٦ لو] إضافة فوق السطر | تقارن] يقارن

أيضًا، لأن المؤثر في الفعل على الحقيقة هو القادر، لأن الفعل إنما يصحّ من الجملة، فيجب أن يكون المؤثر فيه أمرًا راجعًا إلى الجملة. فإذا ثبت أن المؤثر هو القادر قلنا: لو كان من حكم القادر في الشاهد أن يقارن المقدور لكان من حكم القادر في الغائب كذلك على ما بينّا قبل هذا، وهذا يؤدّي إلى أن لا ينفكّ القديم تعالى من أفعاله وأن تكون أفعاله معه أزلية، وهذا يوجب قدم الجواهر والأعراض.

ورابعها أن القدرة على الأفعال الكثيرة قدرة على الأفعال اليسيرة. ألا ترى أن [من] قدر على أن يحمل عشرة أمنان قدر على أن يحمل منًّا واحدًا؟ فإذا حمل عشرة أمنان وزالت عنه تلك القدرة ينبغي أن تزول عنه القدرة على حمل نصف منّ، وهذا محال. وخامسها أن القدرة لو كانت توجب المقدور حتى لا تنفكّ منه لوجب أن لا يضاف الفعل إلى الفاعل، لأن القدرة بمنزلة العلة الموجبة للفعل عندهم، ومع وجود العلة لا يضاف حكمها إلى فاعلها، وهذا يوجب استغناء المحدَثات عن المحدِث، وقد بيّنّا أن المحدثات كلها محتاجة إلى المحدث. وسادسها أن المتولّدات من أفعالنا كما بيّنّاه، ونتصور وجود الفعل المتولد في حال زوال القدرة والسبب، نحو أن يرمي زيد ويموت قبل إصابة الرمي، فلو كانت القدرة موجبة للفعل لما تصور هذا. وسابعها ما ذكر عبّاد، وهو أن الواحد منا يقدر على أن يقتل نفسه، ولو كانت | القدرة تقارن المقدور لم يقدر، لأن في حال الموت يستحيل أن يكون قادرًا، لأن [١٧٩أ] الموت ينافي الحياة فينافي القدرة، وإذا بطل هذا ثبت أن القدرة متقدّمة على القتل وأنها تنفكّ عن القتل.

وثامنها أن القدرة والمقدور لو وجدا معًا وعدما معًا لكان لا بدّ من تعلّق معقول بينهما لأجل ذلك التعلّق لا يجوز انفكاك أحدهما عن صاحبه. والتعلّق المعقول لا يخلو إما أن يكون تعلّق الحاجة أو تعلّق الإيجاب، وتعلق الحاجة لا يخلو إما أن يكون حاجة التضمين أو حاجة وجوده، والإيجاب على ضربين، إما أن يكون إيجاب العلة للمعلول أو إيجاب السبب للمسبَّب. وبطل الأول لأن المقدور ليس له صفة يقال أنه لأجل تلك الصفة يفتقر إلى القدرة كما نقول في الجوهر والكون. وبطل الثاني لأن من جنس المقدور ما لا يحتاج إلى القدرة كما نقول في حركة المرتعش، فإنها من جنس حركة المختار ومع ذلك فإنها لا تحتاج إلى القدرة،

٢ فإذا] اذا ٧ أمنان[1]] امنا | أمنان[2]] امناً ١١ عن] من ١٢ كما] بما ١٣ والسبب...زيد] مكرر في الأصل يرمي] + الى ١٤ عبّاد] عباده | يقتل] نقبل ١٥ يقدر] تقدر ١٦ وإذا...متقدّمة] مكرر في الأصل ١٨ وجدا] وجد ١٩ يخلو] نخلوا ٢٠ يخلو] نخلوا | يكون] + الحاجة (مشطوب) ٢١ إيجاب[2]] بجاب ٢٣ نقول] يقول ٢٤ نقول] يقول | فإنها[1]] فانّه

والشيء إذا احتاج إلى الشيء فإن ما يكون من جنسه لا بدّ أنه يكون محتاجًا إليه. وبطل الثالث لأن القدرة والمقدور هما ذاتان مستقلّتان بأنفسهما، فليست القدرة بأن تكون مؤثرة بأولى من أن يكون المقدور مؤثرًا، وليس كذلك العلة والمعلول، لأن العلة ذات والمعلول صفة، فكانت العلة بأن تكون مؤثرة في المعلول أولى، ولا يجوز أن يكون بينهما تعلّق السبب والمسبب لِما ذكرنا أنه ليست القدرة أن تكون سببًا والمقدور مسببًا بأولى من أن يكون المقدور سببًا والقدرة مسببًا، لأنهما توجدان معًا. وإذا بطلت هذه الوجوه الأربعة ثبت جواز [١٧٩ب] انفكاك القدرة | عن المقدور.

وتاسعها أنه يجوز [عندهم] أن يخلق الله تعالى القدرة في يد الأمي الذي لا يعلم الكتابة، فيقع منه الكتابة البديعة، وهذا يؤدّي إلى أن يخرج الإحكام والإتقان من أن يكون دليلًا على كون من صدرا منه عالمًا، وفي علمنا بأن الفعل المحكم يدلّ على كون فاعله عالمًا دليل على بطلان ما قالوه. وعاشرها ما ذكره الشيخ أبو علي، وهو أن قولهم هذا يؤدّي إلى استغناء الواحد منا عن آلات في الأعمال، لأنه إذا وجدت القدرة يجب وجود المقدور، فلا يحتاج إلى الآلة، وفي علمنا باحتياج أحدنا في كثير من الأعمال إلى الآلات المخصوصة دليل على ما قلناه، ولأن قولهم يؤدّي إلى أن يجوز أن يقطع أحدنا من الشرق إلى الغرب في ساعة واحدة بأن يخلق الله تعالى القدرة الموجبة لهذا القطع، وهذا محال.

فإن قيل: الأمي عاجز لنفسه، وربّما يقولون أنه عاجز البنية، فلذلك لا يصحّ منه الكتابة، قيل له: لو كان عاجزًا لنفسه لَما جاز أن يتعلم الكتابة فيخرج عن كونه عاجزًا، لأن صفة النفس لا تزايل الموصوف، وقد علمنا خلافه. وأيضًا، فإن الأمي، إذا خربش، ربّما يقع في خلال حروفه ما يكون له صورة الحروف المستقيمة، ولو كان عاجزًا لنفسه لَما تصوّر منه هذا. وأيضًا، فإنا نعلم أن النائم قادر في حال نومه وأن الإمكان من الفعل لم يزل عنه في حال النوم. ألا ترى أنه قد يفعل بعض الأفعال وقد وجدت القدرة ولا مقدور؟ واعلم أنه يلزمهم على هذا القول أن يجوّزوا تكليف ما لا يطاق على الله تعالى، لأن الكافر غير قادر على الإيمان عندهم، ومع هذا فقد أمره الله تعالى بالإيمان.

[١٨٠أ] واعلم أن | منهم من يجوّز تكليف ما لا يطاق على الله تعالى ويصرح به، ومنهم من لا يصرح به وإن جوّز هذا من حيث المعنى. وإذا جوّزوا هذا يلزمهم أن يجوّزوا تكليف الأعمى

٢ تكون] يكون ٦ بطلت] + الاحوال (مشطوب) ١٠ عالمًا[2]] إضافة فوق السطر ١٣ المخصوصة] مخصوصة ١٧ لَما] + لنفسه (مشطوب) ٢٢ هذا] إضافة في الهامش ٢٣ عندهم] عبدهم

نقط المصاحف وأن يكلَّف الموتى في حال الموت وأن يكلّف مقطوع الرِّجْلين قطع الآفاق وأن يكلَّف من لا آلة له إيقاع الأفعال التي لا تحصل إلا بآلات مخصوصة، ومن بلغ ارتكابه هذا المبلغ فإنه لا يصحّ منه على طريقه البدل، والعاجز لا يصحّ منه الإيمان على وجه من وجوه.

فصل اتصل بنا الكلام إلى البدل

اعلم أن ما يذهبون إليه من البدل غير معقول، لأن البدل يجري مجرى الشرط، لأن كل واحد منهما يدخل في المنتظر، فيقال: يفعل زيد هذا الفعل بشرط أن [لا] يفعل الفعل الآخر، وفي البدل يقال: يفعل هذا بدلًا عن الفعل الآخر، فثبت أن كل واحد منهما يدخل في المنتظر، وكما لا يعقل دخول الشرط في الماضي، فكذلك لا يعقل دخول البدل في الماضي. وأيضًا، فإنه لو جاز دخول البدل في الموجود لجاز دخول البدل في الماضي، لأن كل واحد منهما يستحيل إيجاده، وذلك محال. وأيضًا، فإنه لو جاز دخول البدل في الموجود لجاز دخوله في صفات الأجناس حتى يقال: يجوز أن يكون السواد بياضًا بدلًا من كونه سوادًا، ويجوز أن يكون الجوهر عرضًا بدلًا من كونه جوهرًا، وهذا نوع من الترّهات. وأيضًا، فإنه لو جاز دخول البدل في الموجود لجاز اجتماع الضدّين على البدل بأن يقال: يصحّ اجتماعهما بأن لا يكونا ضدّين بدلًا عن كونهما ضدّين، وفساد هذا الكلام لا يخفى على من له مسكة من العقل. وأيضًا، فإن الإيمان لو كان | يصحّ من الكافر لوجب أن يكون له به تعلّق، ولو تعلّق [١٨٠ب]
به في حال الوجود لتعلّق به في حال البقاء، لأن كل واحد منهما في الاستحالة بمنزلة واحدة، وهذا يؤدّي إلى أن لا يستغني الفعل عن الفاعل في حال البقاء. وأيضًا، فلو جاز هذا لجاز أن يقال بأنه يمنع عن الكفر بعد إيمانه لما يصحّ منه الإيمان بعد وجود الكفر، وقد علمنا خلافه. فإن قيل: الكافر مأمور بأن يفعل الإيمان بدلًا عن الكفر، ولو كان مستحيلًا منه لما [كان] يصحّ الأمر به، قيل له: إنه مأمور بأن يفعل الإيمان بدلًا عن الكفر الذي يوجد في الثاني، لا عن الكفر الموجود في الحال، لأن ذلك مستحيل.

---

١ الموت] + وان يكلف في حال الموت | الآفاق] الأفات ٢ من لا] الاله ٥ غير] غيره ٦ في] على ٧ وفي] في ٨ يعقل[1]] يفعل | يعقل[2]] يفقل ٩ الموجود] + لجاز دخول البدل في الموجود ١٥ يصحّ] + منه (مشطوب) ١٨ إيمانه] ايجاده | لما] كما ٢٠ مأمور] ما مو

واحتجّوا أيضًا بأن الكافر مأمور بأن يترك الكفر ويفعل الإيمان بدلًا عن الكفر، ولو كان الإيمان مستحيلًا منه لما صحّ الأمر به، وإن كان لا يصحّ. والجواب أنه مأمور بأن يفعل الإيمان بدلًا عن الكفر الذي يقع خلافًا بدلًا عن الكفر الموجود.

فإن قيل: إن الله تعالى كلّف أبا لهب أن يؤمن ويصدق بجميع الشرائع، ومن جملة الشرائع أن يعلم أنه لا يؤمن، لأنه قد كلّفه تصديق الله تعالى في جميع ما أخبر به في القرآن، ومن جملة ما أخبر به أنه ﴿سَيَصْلَى نَارًا ذَاتَ لَهَبٍ﴾[٩٤] [ولا يتصور إسلام أبي لهب]، فالجواب أن الشيء قد يتصوّر وجوده، كما نقول أن كون الجسمين في محاذاة واحدة لا تجوز، وكان مما يمكن تصوّره، ويجوز أن يسلم ثم يرتدّ عنه ثم يموت على ارتداده، والجواب الثاني أن هذا مشروط بشرط، وهو أن يموت مصرًّا على الكفر وإن لم يكن الشرط مذكورًا فيه، ولا بدّ من إضمار هذا الشرط. والجواب الثالث ما قاله | [١٨١أ] بعض أصحابنا، وهو أنه كان ممنوعًا عن سماع هذه الآية، وإنما كان مأمورًا بتصديق النبيّ صلى الله عليه وآله على التفصيل فيما يُسمع ويخبر به، وبالله التوفيق.

فصل

والدليل على أن القدرة على أحد الضدّين قدرة على الضدّ الآخر أن من قدر على أن يفعل الحركة يمنة قدر على أن يفعلها يسرة، وهذا مما نعلمه ضرورةً.

فإن قيل: كيف يمكنكم ادّعاء الضرورة، والمجبرة بأسرهم يخالفونكم فيه؟ فالجواب أن المجبرة لا يخالفوننا في ذلك. ألا ترى أنهم يفصلون بين أن يكون في إحدى الحالتين جدار وبين أن لا يكون هنالك مانع؟ فإنهم يسلّمون هذا ولا يخالفون فيه، ولكنهم يقولون أنه إنما يفعل ذلك بقدرتين لا بقدرة واحدة. وهذا فاسد، لأنه لو كان كذلك لجاز انفكاك إحدى القدرتين عن الأخرى حتى يكون الشخص قادرًا على إحدى الحركتين دون الأخرى، وهذا محال. وإنما قلنا أنه كان يجوز انفكاك إحداهما عن الأخرى، لأنه ليس بينهما تعلّق معقول فيقال لمكانه: يستحيل أن ينفكّ أحدهما عن صاحبه، كما نقول في العلم والحياة.

١ مأمور] ومامور ٣ خلافًا] حلاعي | الموجود] + فان قيل والجواب أن الشيء قد يتصور كما نقول أن كون الجسمين في محاذاة واحدة لا تجوز وكان مما يمكن تصوره ٧ فالجواب] والجواب | كون] + الايمان مستحيلا (مشطوب) ٨ يرتدّ عنه] اربده ١٤ أن²] وان ١٥ نعلمه] يعلمه ١٦ بأسرهم] باسر | فالجواب] والجواب ١٧ يخالفوننا] يخالفونا إحدى] أحد ١٨ فإنهم] ولانهم

[٩٤] سورة المسد (١١١): ٣

فإن قيل: بينهما تعلّق لأجله لا يجوز أن تنفكّ إحداهما عن الأخرى، كما تقولون أن حياة اليد والرجل تفتقر إلى حياة الرقبة، قيل له: الدلالة قد دلّت على أن حياة اليد تفتقر إلى حياة الرقبة ولم تقم الدلالة على مثله في القدرتين، فلا يجوز أن يقال هذا فيهما من غير دلالة.

فإن قيل: هاهنا دلالة أخرى، وهي أنه لو جاز انفكاك إحداهما عن صاحبها لبطل التكليف، فإن من حقّ المكلّف أن يكون قادرًا على الضدّين وعلى | الفعل وتركه، قيل له: [١٨١ب] لو كان هذا الأمر يرجع إلى التكليف لوجب أن يجوز ذلك في حقّ البهائم والصبيان والمجانين لعدم التكليف في حقّهم، وهذا محال.

دليل آخر على ذلك، وهو أن أحدنا يستحقّ المدح على فعل الحركة في جهة والذمّ على فعلها في جهة أخرى، فلولا أنه قادر على الضدّين وإلّا لما استحقّ المدح والذمّ عليهما.

دليل آخر على ذلك، وهو أن الله تعالى قادر على الضدّين، وما كان ذلك إلّا لكونه قادرًا، وأحدنا يساوي القديم تعالى في كونه قادرًا، وإن خالفه في جهة استحقاق هذه الصفة. فإذا كان كذلك فيجب أن يكون أحدنا قادرًا على الضدّين، لأن ما كان من حكم الصفة لا يختلف باختلاف استحقاقها، كما أن صحة الفعل المحكم لما كان من حكم كون الذات عالمًا لم تختلف في الشاهد والغائب، والله تعالى استحقّ هذا الحكم لكونه قادرًا، فيجب أن يثبت هذا الحكم في أحدنا أيضًا.

دليل آخر على ذلك، وهو أن من كان ببغداد يجوز أن يخلق الله فيه قدرة الكون بالبصرة، لأن المحلّ محتمل للقدرة، والله تعالى قادر على فعلها، ولا مانع هناك. فإن قيل: ولم قلتم أن المحلّ يحتمل ذلك؟ قيل له: لأن القدرة تحتاج إلى محلّ فيه حياة وقد وجد فيه. فإن قيل: كونه ببغداد منع من خلق الكون بالبصرة، قيل له: لو كان كذلك وكان منعًا لتصوّر ارتفاعه حتى يلتبس الممنوع بالمستحيل.

دليل آخر، وهو أنه لو كان الأمر على ما قالوه لم يكن بين المختار والمضطرّ فرق، لأنهما إنما يفترقان لهذا المعنى، وهو أن المختار يقدر على الفعل وعلى تركه وعلى ضدّه، والمضطرّ لا يحصل | منه إلّا أحد الضدّين. [١٨٢أ]

شبهة للمخالف:

قالوا: لو كانت القدرة على أحد الضدّين قدرة على الضدّ الآخر لكان القادر على فعل العلم قادرًا على فعل السهو، وقد علمنا خلافه. والجواب عنه من وجوه، أحدها ما أجاب به

---

١ إحداهما] احديهما | تقولون] يقولون ٣ دلالة] دالة ٤ صاحبها] صاحبه ٩ في] عن | عليهما] عليها ٢٤ شبهة] + اخرى (مشطوب) | للمخالف] المخالف

الشيخ أبو هاشم رحمه الله، [و]هو أن السهو لا يضادّ العلم، وإنما يخرج المحلّ القابل للعلم من أن يكون قابلًا له، فلا يلزم ما ذكروه. ومن أصحابنا مَن أجاب عن هذه الشبهة وقال: نحن لم نقل أن من قدر على الشيء يجب أن يكون قادرًا على جميع أضداده، ولكن قلنا: يجب أن يكون قادرًا على ضدّه، وهاهنا من قدر على العلم، فإنه يقدر على الجهل والشكّ. وقد أجاب الشيخ أبو عبد الله عن ذلك بأنا نقول بأنه قادر على فعل السهو، لكن لا يحصل منه لعدم الداعي إليه. وأجاب الشيخ أبو إسحاق بن عياش عن ذلك بأن السهو ليس بمعنًى حتى يكون ضدًّا للعلم، وإنما هو بطلان تبيّنه العلم، وإذا لم يكن معنى بنفسه يستحيل أن يقال أنه ضدّ العلم.

واحتجّوا أيضًا بأنه لو كانت القدرة على أحد الضدّين قدرة على الضدّ الآخر لكان يجب إذا اختار القادر أحدهما على الآخر أن يكون ذلك لأمر، وذلك الأمر يتصوّر أن يكون له ضدّ، فيكون الكلام في اختياره على ضدّه كالكلام في القدرة، وهذا يؤدّي إلى ما لا نهاية له، قيل له: هذا يبطل على أصلكم بكون الله تعالى قادرًا على الضدّين، فإنه لا يلزمكم هناك ما أوردتموه علينا. ثم الجواب أن هذا الموضع لا يجوز تعليله بشيء، لأنا لو علّلنا ذلك بأمر يختصّ أحد الضدّين لكان يجب وجود ذلك، فيخرج الفعل من أن | [١٨٢ب] يكون متعلّقًا بالفاعل ويخرج الفاعل من أن يكون مختارًا.

فإن قيل: فما معنى المنع عندكم؟ قيل له: إن المنع هو الذي ينافي الفعل أو ما يجري مجرى المنافي. أما الأول، فنظيره أن يقصد أحدنا إلى فعل الحركة في محلّ يخلق الله تعالى فيه السكون أو يخلق غيره ممن يكون أقوى منه، فإن ذلك السكون مانع من الحركة. وأما الثاني، فهو أن يفعل تأليفًا في محلّ، فيمنعه غيره عن ذلك بالافتراق، لأن الافتراق لا ينافي التأليف على الحقيقة، لأنه ليس بضدّ له، ولكنه يجري مجرى المنافي لأن التأليف لا ضدّ له.

فإن قيل: فالمنع يكون قبل الفعل أو مع الفعل؟ قيل له: عند الشيخ أبي علي يكون قبل الفعل كالقدرة، وعند الشيخ أبي هاشم يكون معه، وهو الصحيح، لأن ما يكون قبل الفعل يجوز ارتفاعه عند الفعل، فيؤدّي ذلك إلى أن يعرى عن المنع في حال الفعل، فيخرج عن أن يكون مانعًا.

فإن قيل: فما معنى المخلّى؟ قيل له: المخلى هو القادر الذي لا مانع له عن الفعل. فإن قيل: فلم لا يجوز إطلاق هذه العبارة على الله تعالى مع وجود هذا المعنى في حقّه؟ قيل له: إن

---

١ يضادّ] تصاد | القابل] القايل   ٣ لم] + نحن   ٧ تبيّنه] سنّه   ٢٥ قيل[3]] + فما معنى (مشطوب)

هذا من الألفاظ الموهمة، وقد بيّنّا أن ألفاظ الموهم لا تجوز على الله تعالى، وإن كان معناها صحيحًا في حقّه، وبالله التوفيق.

---

١ معناها] معناه

باب الوعيد

قال الإمام رضي الله عنه: اعلم أن الكلام في الوعيد يقع في خمسة من الفصول، أحدها في إثبات العقاب، والثاني في تعيين العقاب، والثالث في أن العقاب يستحقّ على وجه الدوام، والرابع في أن العقاب يستحقّ على جميع المعاصي، صغائرها وكبائرها، والخامس في أن [١٨٣أ] المستحقّ للعقاب | هو الله تعالى.

أما الكلام في الفصل الأول، فالدليل على ذلك أنه قد ثبت حسن التكليف، وثبت أن من الأفعال ما يحسن تكليفه ومنها ما يقبح تكليفه، كالمباحات والقبائح، أما المباحات فلأنه لا مزية لفعلها على تركها، وأما القبائح فلقبحها، فلا بدّ من أمر لأجله يحسن تكليف ما يحسن تكليفه، وذلك الأمر لا يخلو إما أن يكون حصول الوجوب [أو] النفع أو دفع الضرر أو مجموع هذه الأشياء. وبطل الأول، لأن مجرّد حصول وجه الوجوب لا يكفي في حسن الإيجاب. ألا ترى أن من هدّد الغير بالقتل ليسلم ما له إليه فإنه لا يحسن منه هذا الإيجاب، وإن كان يحسن منه الدفع إليه، ويجب ذلك بسبب خوفه على نفسه؟ وبطل الثاني لأنه جلب المنفعة بنفسه غير واجب، فكيف يجوز أن يجب غيره لأجله؟ وبطل الثالث لما بيّنّا من مسألة التهديد، فإن هناك دفع الضرر حاصل، ومع هذا فإنه لا يحسن منه الإيجاب، فثبت أن لا بدّ من مجموع هذه الأشياء، وهو ثبوت وجه الوجوب وجلب النفع ودفع الضرر حتى يحسن من الله تعالى الإيجاب، والضرر الذي ذكرنا إنما هو العقاب، والنفع إنما هو الثواب.

وأما الكلام في تعيين العقاب لا يخلو إما أن يكون من قبيل الغمّ أو من قبيل الألم أو من قبيل الذمّ. وبطل الأول، لأن الغمّ لا يخلو إما أن يكون اعتقاد مضرّة أو ظنّ مضرّة، والاعتقاد لا يخلو إما أن يكون معتقَده على ما هو به فلا بدّ من المضرّة، وإن كان على خلاف ما هو به كان جهلًا، والجهل قبيح، والله سبحانه لا يجوز أن يفعل القبيح. وبطل أن يكون ظنًّا، لأن هذا الظنّ لا أمارة عليه فيكون بمنزلة ظنّ السوداوي. وبطل أن يكون [١٨٣ب] العقاب هو الذمّ، لأن الذمّ | العاري عن الضرر [لا أثر له]. ألا ترى أن أحدنا لا يعتدّ بذمّ

---

٩ يخلو] نخلوا ١٨ يخلو] نخلوا ١٩ يخلو] نخلوا ٢٠ يخلو] نخلوا ٢٢ لا أمارة] الامارة | السوداوي] السواوي
٢٣ الضرر] الضره

المخالفين، لأنه يعرى عن الضرر في زعمه، وكذلك أحدنا في الشاهد لا يمتنع عن الشيء الذي اشتدّت شهوته إليه لِما يلحقه من المشقّة بالذمّ. فإن قيل على قولنا أن اعتقاد الشيء على خلاف ما هو به جهل، والله تعالى لا يفعله: إنا لا نقول أن الله تعالى يفعل هذا الاعتقاد، ولكن نقول أنه يُلجئ المكلَّف إلى هذا الاعتقاد، فالجواب أن الإلجاء إلى القبيح يكون قبيحًا. وإذا بطل الوجهان جميعًا ثبت أنه من قبيل الآلام. فأما اختصاصه بالنار فلا يعرف إلّا شرعًا.

والدليل على أن العقاب يستحقّ على وجه الدوام هو أن العقاب في معنى الذمّ، والذمّ يستحقّ على وجه الدوام، فكذلك العقاب. وهذا مبني على أصلين، أحدهما أن الذمّ يستحقّ على وجه الدوام، والثاني أن العقاب في معنى الذمّ. أما الأول فالدليل على ذلك أن من أساء إلى الغير فإنا نجد نقصًا في المسيء لا نجد في المساء إليه، وإن طال الوقت وكثر الزمان. ألا ترى أنا نجد في يزيد لعنه الله نقصًا لا نجد في الحسين بن علي عليهما السلام، ولا يؤثّر في ذلك طول الزمان؟

فإن قيل: إنما كان الأمر كذلك لأن المسيء إلى الغير يكون مصرًّا على المعصية ما لم يتب منه، فجعل إصراره على المعصية بمنزلة إحداثه في كل حال، قلنا: هذا لا يتصوّر في حقّ يزيد، فإنه مات، والإصرار من الميت غير متصوّر، ومع هذا فإنا نجد ذلك.

والدليل على أن العقاب في معنى الذمّ أن ما ثبت به أحدهما يثبت الآخر [به] إذا صحّا جميعًا، وما يسقط به أحدهما به يسقط الآخر، وكل واحد منهما أوجب الصفة في حال الغير، ثم الذمّ يستحقّ على وجه الدوام فكذلك العقاب.

فإن قيل: الذمّ ينفصل عن | العقاب بدليل أن الله تعالى لو قَدَّرنا أن يفعل القبيح [١٨٤أ] يستحقّ الذمّ ولا يستحقّ العقاب، قيل له: إنما قلنا ذلك في حقّ مَن يتصوّر الذمّ والعقاب في حقّه، فإذا كان كذلك، فإنه لا ينفصل الذمّ عن العقاب، فأما في حقّ القديم تعالى فإنه لا يتصوّر معاقبته، فلا يلزم ما ذكره.

فإن قيل: الدليل على انفصالهما أن الله تعالى لو استفسد الواحد منا ويلطف له في القبيح ففَعَلَ ذلك فإنه يستحقّ الذمّ من الله تعالى على ذلك، ولا يستحقّ العقاب، قيل له: ليس كذلك، بل الصحيح أنه لا يستحقّ الذمّ ولا العقاب من الله تعالى، ولو قدّرنا أن العباد يستحقّ بعضهم من بعض العقاب لاستحقّ من جهتهم الذمّ والعقاب.

---

٢ على[2]] علا ٤ فالجواب] والجواب ١٠ عليهما] عليهم ١٢ يتب] يثبت ١٣ إصراره] اصراه | إحداثه] إحداث
١٨ يفعل] نفعل | القبيح] + لا

دليل آخر على أن الذمّ يستحقّ دائمًا، وهو أن من فعل القبيح استحقّ الذمّ في الحال وفي الحال التي تقرب منه، والعلة في استحقاقه أنه فعل القبيح مع تمكّنه من الاحتراز عنه مع العلم بقبحه أو التمكن من معرفة قبحه، وهذه العلة موجودة في جميع الأوقات.

دليل آخر، وهو أن من فعل القبيح لو استحقّ الذمّ مقدّرًا موقّتًا بوقتٍ لما جاز لهم أن يذمّوه بالقدرة المحدثة فيهم حالًا بعد حال. والذي يوضح ذلك أن استحقاق الذمّ على القبيح إذا تعدّى عن وقتٍ واحدٍ إلى وقتين وثلاثة وأربعة، ولا مخصص هناك، وجب أن يتعمّم جميع الأزمان. هذا كما يقولون أن المتعلق إذا تعدّى عن متعلقٍ واحدٍ إلى اثنين وثلاثة وعن وجهٍ إلى وجهين وثلاثة، ولا خاص ولا مخصوص، وجب أن يتعمّم الجميع. والذي يدلّ على ذلك أنا لو قدّرنا أن يخلق الله تعالى عالمًا آخر فإنه يجوز لأهله أن يذمّوا يزيد ومعاوية وأشياعهما على ما صدر منهم، فدلّ هذا على | أنه لا يتوقّف بوقت. فإن قيل: ليس لأهل [١٨٤ب] ذلك العالم أن يذمّوهم، قلنا: لو لم يكن ذلك لهم لما جاز لنا أيضًا، لأن العلة في حقّنا وفي حقّهم واحد.

دليل آخر على أصل المسألة ذكره الشيخ أبو علي، وهو أنه ما من قدر من العقاب المنقطع يشار إليه إلّا ويجوز أن يستحقّ ذلك القدر من العباد لصدور الإساءة العظيمة من جهتهم، ونعم الله تعالى على عباده أعظم النعم، وقد بلغت في العظم حدًّا لا يتصور أن يكون لأحدنا على غيره ما يداني ذلك، فوجب أن يبلغ عقاب الله تعالى مبلغًا لا يتصور أن يستحقّ العباد بعضهم من بعض ذلك القدر، وليس ذلك إلّا أن يكون على سبيل الدوام، لأن ما كان منقطعًا يمكن أن يستحقّ في الشاهد مثله. إلّا أن هذه الدلالة مبنية على أصله، وهو أن العباد يستحقّ بعضهم من بعض العقاب، وعند الشيخ أبي هاشم لا يستحقّ العبد من العبد العقاب في الشاهد، وما يستحقّ من جهته لا يكون عقابًا. وسنبيّن هذه المسألة في موضعها إن شاء الله تعالى.

دليل آخر على ذلك، وهو أن الثواب يستحقّ على وجه الدوام، فكذلك العقاب يجب أن يستحقّ على وجه الدوام. والدليل على استدامة الثواب شيئان، أحدهما أن حال المثاب يجب أن يكون أعظم من حال المتفضّل عليه، ثم يجوز أن يتفضّل دائمًا، فيجب أن يستحقّ الثواب دائمًا. وأيضًا، فإن من شرط الثواب أن يكون صافيًا من الشوائب ومن جميع ما ينغّصه، فإذا اعتقد المثاب انقطاع ثوابه فإنه يتنغّصه ذلك عليه.

---

١ استحقّ] إضافة في الهامش ٤ لهم] لاهم ٩ عالمًا] عالم | ومعاوية] ومعويه ١٠ وأشياعهما] واشياعهم | قيل] قال ١١ العالم] العلم ١٥ حدًّا] جدًّا ١٦ غيره] غير ١٨ هذه] + شهادة (مشطوب) ٢٤ دائمًا] الدائم

فإن قيل: الله تعالى يُنسيه على وجه لا يخطر بباله، قيل له: لا يجوز أن ينسى الواحد منا ذلك مع كمال عقله، ولو جاز ذلك لجاز ما قاله أهل التناسخ من أنا كنا في عالم آخر | [١٨٥أ] وتصرّفنا تصرّفات كثيرة إلّا أنا لا نتذكّرها. وإذا ثبت أن الثواب يستحقّ دائمًا وثبت أن نعم الله تعالى علينا أعظم النعم فكان المعصية في حقّ الله تعالى أعظم، فالعقاب أولى أن يستحقّ دائمًا.

دليل آخر، وهو أنه قد ثبت أن عقاب الكفر يستحقّ دائمًا، فكذلك عقاب الفسق يجب أن يستحقّ دائمًا، لأن التفاوت الذي بين الفسق وأدنى مراتب الكفر ليس بأكثر من التفاوت الذي بين أدنى مراتب الكفر وبين أعلاه، ثم هذا التفاوت لا يمنع من أن يكون عقاب جميع الكفر دائمًا، فكذلك عقاب الفسق يجب أن يكون دائمًا.

قال السيد رحمه الله: وهذه الدلالة قد ألجأت بعض المرجئة إلى القول [بأنه] يجوز انقطاع عقاب الكفر، إلا أن الكفار يخلدون في النار، لأنهم يكفرون بالله مرّةً بعد مرّة. وهذا لا يصحّ، لأن الآخرة ليست بدار تكليف، لأن الله تعالى يخلق العلم الضروري، ومع العلم الضروري لا يتصوّر التكليف، لأن المكلف يصير معه ملجأً إلى أن لا يفعل القبيح، والتكليف يستحيل مع الإلجاء.

والدليل على أن العقاب يستحقّ على وجه الدوام من الكتاب قوله تعالى ﴿وَمَن يَعْصِ اللهَ وَرَسُولَهُ﴾[٩٥] الآية، وقوله ﴿وَمَن يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُتَعَمِّدًا﴾[٩٦]، وقوله ﴿وَإِنَّ الْفُجَّارَ لَفِي جَحِيمٍ يَصْلَوْنَهَا يَوْمَ الدِّينَ وَمَا هُمْ عَنْهَا بِغَائِبِينَ﴾[٩٧] وأشباه ذلك.

وأما الكلام في أن العقاب يستحقّ على جميع المعاصي، صغائرها وكبائرها، فالدليل على ذلك هو أن الله تعالى كلّفنا ترك جميعها، وإنما يحسن تكليف تركها لقبحها، ولأن المضرّة حصلت فيها، وهذا | المعنى موجود في الصغائر والكبائر. وأيضًا، فإن العقاب لا يستحقّ إلّا [١٨٥ب] لأمرين، أحدهما صفة الفعل والآخر صفة الفاعل. أما الأول فهو كون القبيح قبيحًا، والثاني أن يكون متمكنًا من الاحتراز عنه بأن يكون عالمًا بقبحه أو متمكنًا من معرفة قبحه، وهذه الأشياء كلها موجودة في [الصغائر و]الكبائر. والدليل على ذلك قول الله تعالى ﴿وَمَن يَعْصِ اللهَ وَرَسُولَهُ﴾[٩٨] الآية.

٩ الكفر] + يكون   ١١ إلا] لا   ١٩ جميعها] جمعها   ٢٠ فيها] فيه

[٩٥]سورة النساء (٤): ١٤ وغيرها | [٩٦]سورة النساء (٤): ٩٣ | [٩٧]سورة الانفطار (٨٢): ١٤-١٦ | [٩٨]سورة النساء (٤): ١٤ وغيرها

أما المسألة الخامسة، وهي أن العباد هل يستحقّ بعضهم من بعض العقاب؟ فاعلم أن مذهب الشيخ أبي علي أنه يجوز ذلك، وعند الشيخ أبي هاشم وأصحابه لا يجوز ذلك. وجه هذا القول أن العقاب إنما يستحقّ لأمرين، أحدهما صفة في الفعل والآخر صفة في الفاعل، وقد ذكرناهما، وهاتان الصفتان لا اختصاص لهما ببعض الأشخاص دون بعض، فيجب أن يستحقّ العقاب من جميع الناس. فلو فعلوا به لأدّى إلى أن يفعل به أكثر مما يستحقّه من العقاب، لأنه إذا عاقبه جميع الناس على إساءة يسيرة صدرت منه فقد فعلوا به أكثر مما استحقّه، وهذا لا يجوز.

فإن قيل: هذا باطل بالذمّ، فإن مثل هذا موجود فيه، قلنا: الذمّ ليس بمقدّر بدلالة أن الواحد منا يذمّ الغير على فعل القبيح بالقدرة الحاصلة، فلو قدّرنا أن يزيد الله تعالى في قُدره لكان له أن يذمّه بالقدرة الحادثة الزائدة كما كان له أن يذمّه بالقدرة الموجودة قبل ذلك، فدلّ على أن الذمّ ليس بمقدّر والعقاب مقدّر.

[١٨٦أ] واحتجّ الشيخ أبو علي رحمه الله بأن العباد لو لم يستحقّ العقاب | بعضهم من بعض لأدّى إلى أن لا يكون للعقاب أصل في الشاهد، فلا يمكن إثباته في الغائب، هذا كما نقول أنه لو لم يثبت المحدِث في الشاهد لم يثبت المحدِث في الغائب، قلنا: في إثبات المحدِث لا طريق لنا إلى إثباته في الغائب إلّا إذا أثبتناه في الشاهد، وهاهنا يمكننا إثبات العقاب في الغائب بدون أن يثبت في الشاهد بالطريق الذي ذكرناه في ابتداء هذا الباب.

فإن قيل: أليس لولي القتيل أن يقتل، وليس ذلك إلّا لأنه استحقّ العقاب عليه؟ قلنا: القتل حقّ الله سبحانه فوّضه إلى الآدمي، كما فوّض الحدود إلى الأئمّة. فإن قيل: لو كان حقًّا لله تعالى لما سقط بإسقاط الآدمي، كما في الوكيل إذا سقط حقّ الموكل، قلنا: إنما كان كذلك لأن الله تعالى جعل إسقاط الولي أمارة لإسقاطه، وعلى هذا الوجه يجوز. والثاني أنا لا نقول أن حقّ الله تعالى يسقط، ولكنه يتراخى إلى القيامة. فإن قيل: من قصد قتل إنسان كان للمقصود أن يقتله، قلنا: إنما يقتله دفعًا عن نفسه، لا على وجه المعاقبة، بدلالة أنه ممنوع عن قتله ابتداءً، ولو كفّ عن قتله بعد القصد له أن يقتله.

وجواب آخر عن قصد القصاص أن القصاص ثابت شرعًا، وليس ذلك من مقتضى العقل، وكلامنا إنما وقع في المسائل العقلية، فلا يجوز الاستدلال على ذلك بمسائل الشرع.

---

١ هل] إضافة في الهامش ١٣ فلا] لا ١٥ أثبتناه] اثبتنا ١٦ يثبت] نثبت ١٧ لأنه] انّه ٢٣ يقتله] + قلنا انما يقتله دفعًا عن نفسه لا على وجه المقابلة (مشطوب) ٢٥ بمسائل] مسايل

فصل في الإحباط والتكفير

اعلم أن الكلام في الإحباط والتكفير يقع في ثلاثة مواضع، أحدها في ثبوتهما، والثاني فيما يقعان فيه، والثالث في | كيفية استيفائهما. [١٨٦ب]

أما الكلام في الفصل الأول، فالدليل على ذلك أنه قد ثبت من أصلنا أن الثواب يستحقّ على وجه الدوام لأنه معتبر بالمدح، والمدح يستحقّ على وجه الدوام فكذلك الثواب، وقد ثبت أن العقاب يستحقّ على وجه الدوام، لأنه معتبر بالذمّ على ما ذكرناه، وقد ثبت أن من شرط الثواب أن يكون على سبيل التعظيم والإجلال، [و]من شرط العقاب أن يكون على سبيل الاستخفاف والإهانة، والشخص الواحد في حالة واحدة لا يجوز أن يكون معظمًا ومستخفًّا به لأنهما يتنافيان. وإذا ثبت هذا فلا يخلو إما أن يسقطا معًا أو يسقط الأقلّ بالأكثر أو يسقط الأكثر بالأقلّ، لأن المكلَّف في الآخرة إما أن يكون مثابًا أو معاقبًا بإجماع من المسلمين. وبطل الأول، لأن من أعتق عبده وأنعم عليه أنواعًا من النعم، ثم كسر رأس قلمه، فإنه لا يسقط جميع ما فعل به من النعم والأيادي. فلم يبق إلّا أنه يسقط الأقلّ بالأكثر، لأنه يثبت أن من قتل أولاد غيره وأوصل إليه أنواعًا من الآلام وأذهب أمواله وهتك حرمه، ثم نقله من الشمس إلى الظلّ في حالٍ لا تؤذيه الشمس إلّا يسيرًا، لم يكن بذلك محبطًا لما فعله من الإساءة.

فإن قيل: أليس الكافر يستحقّ من الله تعالى العقوبة والذمّ، ولو أنعم على الغير، فإنه يستحقّ المدح من ذلك الغير، فيكون معظمًا مستخفًّا به في حالة واحدة؟ قيل له: إنما استحال ذلك عندنا إذا كان سبب واحد وجهة واحدة. فأما إذا كان بسببين مختلفين فذلك جائز.

[١٨٧أ] فإن قيل: لم لا يجوز أن يثيبه | الله تعالى ويفوض عقابه إلى الآخرة؟ قيل له: هذا كلام في الاستيفاء وكلامنا إنما وقع في الثبوت، فنحن نقول: لا يجوز أن يثبت الاستحقاق لهما معًا لما بينهما من التضادّ والتنافي.

دليل آخر على ذلك، وهو أن من حقّ الثواب أن يكون عاريًا عن التنغيص والشوائب، ومن حقّ العقاب أن يكون على ضدّه، فلو قلنا بأنهما يستحقّان معًا لكان ذلك

٤ فالدليل] والدليل ٩ يخلو] نخلوا ١٠ بالأقلّ] + وبطل الاول ١٢ والأيادي] ولا يادي ١٤ وأذهب] ويذهب ١٨ بسببين] بشيين ٢١ لهما] فانّ

نقضًا لحقيقتها، فإنه إذا اعتقد في الثواب الانقطاع أدّى ذلك إلى التنغيص، وإذا اعتقد في العقاب الانقطاع أدّى ذلك إلى السرور.

دليل آخر على ذلك، وهو أن محلّ الثواب الجنّة ومحلّ العقاب الجحيم، فلو جوّزنا ثبوتهما جميعًا مع أن الاستحقاق على طريق التأبيد لأدّى هذا إلى أن يكون الجسم الواحد في مكانين في حالة واحدة. والدليل على ذلك قوله تعالى ﴿لَئِنْ أَشْرَكْتَ لَيَحْبَطَنَّ عَمَلُكَ﴾[٩٩]، وفي موضع آخر ﴿وَمَن يَرْتَدِدْ مِنْكُمْ عَنْ دِينِهِ فَيَمُتْ وَهُوَ كَافِرٌ فَأُولَئِكَ حَبِطَتْ أَعْمَالُهُمْ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ﴾[١٠٠].

وأما الكلام في الفصل الثاني، وهو أن الإحباط والتكفير إنما يقعان في الثواب والعقاب عندنا، وقال بعضهم: يقعان بين الطاعة والمعصية، وما ذكرنا أولى. والدليل على ذلك أن الإحباط إنما يقع بين متنافيين، أحدهما لا يجامع الآخر، وذلك لا يوجد إلّا في الثواب والعقاب، لا بين المعصية والطاعة، لأنه يجوز اجتماعهما، وهو بأن يتصدّق بيده صدقةً ويسرق بيده الأخرى. فإن قيل: لو كان الأمر كما ذكرتم لوجب أن يقع بين ثواب الطاعة والمعصية لأنهما متنافيان، قلنا: يجوز اجتماعهما، وهو إذا رمى سهمًا | إلى نبيّ من أنبياء الله، [١٨٧ب] ثم تاب قبل وصول السهم إليه، ثم وصل، فاستحقّ الثواب بالتوبة ويكون عاصيًا بوصول السهم إليه وقتله.

دليل آخر على ذلك، وهو أن الإحباط إنما يقع فيما يصحّ فيه التغيير والتبديل، وهذا إنما يوجد في الثواب والعقاب، لأنهما منتظران، فأما الطاعة والمعصية فقد وقعتا على صفةٍ مخصوصةٍ. ولأن الاعتبار بأجزاء الثواب والعقاب. ألا ترى أن أجزاء الطاعة إذا كانت أقلّ من أجزاء المعصية وثوابها أكثر من عقاب المعصية كان محبطًا به؟ فلو كان الإحباط بين المعصية والطاعة لكان الاعتبار بأجزائهما.

فإن قيل: الإحباط إنما يقع بين المختلفين، والاختلاف إنما يحصل بين المعصية والطاعة، لأن إحداهما قبيحة والأخرى حسنة، فأما الثواب والعقاب فإنهما حسنان، قيل له: لو كان الاعتبار بما ذكرتموه لوجب أن يثبت الإحباط في أفعال البهائم والصبيان والمجانين، لأن أفعالهم توصف بالحسن والقبح في الصحيح من الرواية عن الشيخ أبي هاشم. على أنه لو كان كذلك لوجب أن لا يقع الإحباط بين المعصية والطاعة إلّا إذا كانتا مختلفتين.

١٠ الآخر] إضافة في الهامش | إلّا] إضافة فوق السطر ١١ يتصدّق] إضافة فوق السطر ١٤ فاستحقّ] استحقّ ١٧ وقعتا] وقعا ١٩ به] بها ٢٥ إلّا] إضافة فوق السطر | كانتا] كانا | مختلفتين] مختلفين

[٩٩] سورة الزمر (٣٩): ٦٥ | [١٠٠] سورة البقرة (٢): ٢١٧

فإن قيل: المقاصّة إنما تثبت بين جنس واحد، لا بين جنسين، بدليل مسائل الشرع، قيل: كلامنا لم يقع في مسائل الشرع، وإنما وقع في الدلالة العقلية، فلا يُستدلّ بمسائل الشرع على ما نحن فيه.

فإن قيل: الإحباط إنما يقع بين الموجودين لا بين المعدومين، والطاعة والمعصية قد وجدتا، قلنا: حكم الثواب والعقاب موجود، والكلام في | الحكم، لا في أعيانهما. [١٨٨أ] على أن حال ما توجد المعصية تكون الطاعة معدومة، وحال ما توجد الطاعة تكون المعصية معدومة، فلا يستقيم ما ذكروه.

فصل

فأما الكلام في كيفية الإحباط والتكفير، فهو أن عند أبي هاشم ما يُسقط الثواب يَسقط معه، وكذلك ما يسقط العقاب يسقط معه، وعند الشيخ أبي علي ما يسقط الثواب لا يسقط معه، وكذلك في العقاب. وبيان ذلك أن من فعل طاعةً استحقّ عليها خمسة أجزاء من الثواب، وإذا فعل معصية استحقّ بها عشرة أجزاء من العقاب، فإنه يسقط الخمسة بالخمسة عند أبي هاشم ويبقى الخمسة له، وقال أبو علي: تسقط الأجزاء الخمسة من الثواب وتبقى له عشرة أجزاء من العقاب. احتج الشيخ أبو علي بقوله تعالى ﴿وَقَدِمْنَا إِلَى مَا عَمِلُوا مِنْ عَمَلٍ فَجَعَلْنَاهُ هَبَاءً مَنْثُورًا﴾[١٠١]. ولو أثبتنا ما قاله الشيخ أبو هاشم لم تكن الطاعة هباءً منثورًا، لأنه قد وصل إليه بدله. واحتجّ أيضًا بقوله تعالى ﴿وَلَا تُبْطِلُوا أَعْمَالَكُمْ﴾[١٠٢]، والاستدلال به على نحو ما ذكرناه. واحتج أيضًا بأن الخياط إذا خاط ثوب غيره ثم فتقه فإنه لا يستحقّ الأجرة وصار كما لو لم يخط، كذلك هذا. واحتجّ أيضًا بأن الخمسة التي هي من ثواب الطاعة لا اختصاص لها ببعض العشرة دون بعض، فلا يخلو إما أن يسقط الجميع أو لا يسقط. فأما أن يسقط البعض فلا. واحتجّ الشيخ أبو هاشم بأنه لو كان الأمر على ما ذكره الشيخ أبو علي لكان الطاعة وبالًا على صاحبها، وذلك لا يجوز. وبيانه أن من كانت له طاعة ثوابها خمسة أجزاء، ثم فعل معصية عقابها | عشرة أجزاء فإنه يبطل ثواب طاعته [١٨٨ب]

٤ وجدتا] وجدنا ٥ أعيانهما] اعيانها ١٩ يخلو] نخلوا ٢٠ يسقط^2] سقط ٢٢ طاعة] إضافة فوق السطر

[١٠١] سورة الفرقان (٢٥): ٢٣ | [١٠٢] سورة محمد (٤٧): ٣٣

ويبقى عقاب معصيته كما لو لم يفعل الطاعة، فتكون الطاعة وبالًا وعقوبةً عليه، لأن منع الثواب بمنزلة العقوبة.

وجه آخر، وهو أنا لو أثبتنا ذلك أدّى إلى أن تكون معصيتان مع تساويهما في الأجزاء، إحداهما أكثر عقوبةً من الأخرى. وبيانه أن رجلين لو فعل كل واحد منهما معصيةً عقابها عشرة أجزاء، ولأحدهما طاعة ثوابها خمسة أجزاء، ثم عوقب به صاحبه، كانت عقوبة صاحب الطاعة أكثر، لأن نقصان ثواب طاعته عقوبة عليه، فتكون عقوبته خمسة عشر جزءً، وذلك لا يجوز.

وجه [آخر]، وهو أن من أساء إلى الغير بعد ما أحسن إليه فإنا نعرف الفرق بينه وبين [من فعل مثله] من غير أن تقدم منه إحسان إليه، وليس ذلك الفرق إلّا لأن الإحسان المتقدم يقلّل الإساءة، فدلّ على ما قلناه.

والجواب عن تعلّق أبي علي بالآية أن الآية لا ظاهر لها، لأن الهباء من جنس الجواهر والأجسام، والإحباط إنما يجري في الأعراض، فيستحيل هباء الطاعة والمعصية، فلا بدّ من ضرب تأويل، وهو أنه تعالى يبطلها، فيصير كأنه جعله هباءً منثورًا بحيث لا يصل إليه بعينه. والجواب عن تعلّقهم بالآية الثانية على نحو ما ذكرناه في الآية الأولى. والجواب عن فعل الخياط أن هذا ليس بنظير مسألتنا، بل نظيره أن يخيط بيده الثوب ويسلّمه إلى صاحبه، ثم يأخذه منه ويفتقه، لأن فراغه من العبادة تسليم لها إلى الله تعالى كتسليم الثوب إلى صاحبه، فحينئذ إذا أخذ بعد التسليم وفتق | ينظر، إن كان الضرر كالمنفعة تقاصّا، وإن كان فيهما تفاضل تراجعا بقدره، فكذلك نقول في مسألتنا. [١٨٩أ]

وأما الجواب عن كلامه الثاني أن هذا باطل بمن كان له على غيره عشرة دراهم استوفى منها خمسة، فإن هذه الخمسة لا اختصاص لها ببعض العشرة دون بعض، ومع هذا فإنه تسقط الخمسة، ويجعل في التقدير كأن لم يكن عليه إلّا خمسة، كذلك هذا.

فصل

اعلم أن مذهب الشيخ أبي هاشم أنه يجوز أن يكون ثواب طاعة المكلَّف وعقاب معصيته متساويين حتى يسقطا ويصير كأنه لم يطع ولم يعص. قال الشيخ أبو هاشم: ولولا دليل قيام

---

١ ويبقى] وينفي ٣ مع تساويهما] وتساوهما ١٣ لا] إضافة فوق السطر ١٥ فعل] فصل ١٦ العبادة تسليم] العباد متسليم

الشرع على أنه لا يجوز ذلك في حقّ المكلَّف إذا مات، وإلّا يجوز ذلك من حيث العقل، إلّا أن الإجماع قد انعقد على أن المكلف إما أن يكون مثابًا في الآخرة أو يكون معاقبًا. وقال الشيخ أبو علي: لا يجوز ذلك من حيث العقل ويجوز أن يكون عقاب معصيته أكثر من ثواب طاعته، أو ثواب طاعته أكثر من عقاب معصيته.

وجه قول الشيخ أبي هاشم أن ثواب الطاعة متناهٍ في كل وقت وعقاب المعصية أيضًا متناهٍ، ولا يجوز وجود ما لا نهاية له في وقتٍ واحدٍ، فعلم أن كلّ واحد منهما في وقت واحد متناهٍ، وإذا كان كل واحد منهما متناهيًا فإنه يجوز التساوي والتفاضل فيهما.

وجه قول الشيخ أبي علي أن عقاب المعصية أكثر من ثواب الطاعة، وذلك لعظم نعم الله تعالى على الإنسان، وإذا كان كذلك فهتك هذه النعم بكفرانها لا بدّ من أن يكون أعظم، وأقلّ ما يستحقّ على جزء واحد من المعصية عقابان، وأقلّ ما يستحقّ على طاعة واحدة جزء واحد، | [١٨٩ب] فيبقى أبدًا من عقاب المعصية جزء. والجواب عن ذلك أنه مع هذا يجوز أن يتساويان بفعل معصيتين عقابها أربعة أجزاء وبفعل أربع طاعات ثوابها أربعة أجزاء، فيتساويان ويسقطان، وهذا غير بعيد.

فصل في الصغائر والكبائر

اعلم أن الكلام في ذلك يقع في موضعين، أحدهما في المعنى والآخر في العبارة. أما الكلام في المعنى، فإنه يقع تارةً مع الخوارج، فإن عندهم كل ذنب يكون كفرًا، وتارةً يقع مع جعفر بن حرب لأنه قال: لا صغيرة مع العمد وكل من تعمّد إلى معصية كانت منه كبيرة، وما يفعله الأنبياء فإنه على طريق السهو دون العمد، وذلك لا يدخل تحت التكليف. وذهب الشيخ أبو علي إلى أن العمد إلى الذنب ينفّر عن قبول قول النبيّ صلى الله عليه، ولا يجوز على الأنبياء أن يتعمدوا مع علمهم بقبحه. وذهب المرجئة إلى أن عقاب غير الشرك يكون منقطعًا.

أما الكلام مع الخوارج فهو أن الله تعالى حكى عن كثير من الأنبياء صلوات الله عليهم أنهم استغفروا عن ذنوبهم، نحو ما حكى عن آدم وحواء عليهما السلام من قولهما ﴿رَبَّنَا ظَلَمْنَا أَنْفُسَنَا وَإِن لَم تَغْفِرْ لَنَا﴾[١٠٣]، الآية. وكذلك قوله ﴿قَالَ رَبِّ إِنِّي ظَلَمْتُ نَفْسِي﴾[١٠٤] وقوله ﴿لِيَغْفِرَ لَكَ اللّهُ مَا تَقَدَّمَ مِن ذَنْبِكَ وَمَا تَأَخَّرَ﴾[١٠٥] فدلّ على وجود المعصية منهم في حال

٩ بكفرانها] كفر انها ١٧ يفعله] + من ٢٤ حال] + حاه (مشطوب)

[١٠٣] سورة الأعراف (٧): ٢٣ | [١٠٤] سورة النمل (٢٧): ٤٤ | [١٠٥] سورة الفتح (٤٨): ٢

النبوة، ولا يجوز أن تكون كبيرة لأنها تنفّر، فيجب أن تكون صغيرة. فإن قيل: هذا إنما كان قبل النبوة، وكلامنا إنما وقع في حال النبوة، قيل له: ما يؤدّي إلى التنفير لا يجوز على الأنبياء
[١٩٠أ] صلوات الله عليهم، لا في حال النبوة | ولا قبل النبوة. والدليل على ذلك أيضًا قول الله تعالى ﴿إِن تَجْتَنِبُوا كَبَائِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ نُكَفِّر عَنْكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ﴾[١٠٦] وقوله تعالى ﴿مَا لِهَٰذَا الْكِتَابِ لَا يُغَادِرُ صَغِيرَةً وَلَا كَبِيرَةً﴾[١٠٧] وقوله تعالى ﴿وَكُلُّ صَغِيرٍ وَكَبِيرٍ مُسْتَطَرٌ﴾[١٠٨]، فدلّ على انقسام الذنوب إلى الكبيرة والصغيرة.

وأما الكلام على جعفر بن حرب فهو أن الإساءة القليلة، وإن صدرت من فاعلها على سبيل العمد، فإنها لا تسقط الإحسان المتقدم. ألا ترى أن من أعتق عبده وموّله وأحسن إليه، ثم كسر رأس قلمه عمدًا، فإنه لا يصير جميع ما فعله محبطًا لهذا الكسر، بخلاف ما لو قتله؟ فإن القتل يحبط الجميع، لأن القتل يكون كبيرة.

وجه [آخر]، وهو أن السهو لا يدخل تحت التكليف لاستحالة أن يقول الله تعالى: افعلوا ما أنتم ساهون عنه، وقد علمنا أن الله تعالى عاتب كثيرًا من الأنبياء عليهم السلام على ما صدر عنهم من المعاصي، فدلّ على أنها كانت مع العمد وكانت صغيرةً.

وجه آخر، وهو أن التعمّد إلى فعل القبيح مع العلم بقبحه لو كان مدخلًا له في حيّز الكبائر لكان التعمد إليه مع التمكن من العلم بقبحه مدخلًا له في حدّ الكبائر. ألا ترى أن العلم بكون الفعل كفرًا لما كان يوجب أن يكون كفرًا؟ فكذلك إذا تعمد إلى ذلك الفعل الذي هو مع التمكن من العلم بكونه كفرًا يجب أن يكون كفرًا.

فإن قيل: إن العمد إلى فعل مع العلم بكونه قبيحًا فإنه يعظم جنايته، فيجب أن يكون عقابه أعظم، قلنا: كذلك نقول، ولكن من أين يجب أن يكون كبيرة؟ فيجب أن نتوقّف في كونه كبيرةً كما نتوقّف في كونه كفرًا.

[١٩٠ب] وأما الكلام | على الشيخ أبي علي فهو أنا نقول له أن التعمد إلى فعله مع العلم بقبحه لو كان مؤدّيًا إلى التنفير لكان التعمد إلى ترك الاستدلال على قبحه مع العلم بذلك مؤدّيًا أيضًا إلى التنفير، وقد علمنا أنه يجوز من النبيّ أن يترك الاستدلال على الشيء فيأتي به، فدلّ على بطلان ما قال. وأما الكلام مع المرجئة فقد بيّنّاه.

---

٥ كَبِيرَةً] + الا احصاها (مشطوب) ٧ فهو] وهو ٩ محبطًا] محيطًا ١٦ الفعل[1]] الكفر ١٧ يجب] يوجب ١٨ جنايته] جبايته ١٩ نتوقّف] يتوقف ٢٠ نتوقّف] تتوقف ٢٣ على] + قبحه مع العلم بذلك موديا (مشطوب)

---

[١٠٦] سورة النساء (٤): ٣١ | [١٠٧] سورة الكهف (١٨): ٤٩ | [١٠٨] سورة القمر (٥٤): ٥٣

وأما الكلام في العبارة، فهو أن الصغيرة ما يصغر عقابها في جنب ثواب طاعة فاعلها إما مقدّرًا أو محقّقًا، ومعنى قولنا: مقدّرًا، أنه إذا ارتكب معصية، ولم تتقدم منه طاعة، فإنه يقدّر فيها أنها لو تقدمتها فإنه يكبر عقابها في جنب ثواب طاعة فاعلها أو يصغر في الصغيرة.

فإن قيل: عندكم العقاب على وجه الدوام، فلا يكون أحدهما أكثر من الآخر، قلنا: ما يستحقّ من أجزاء الثواب يكون مقدّرًا، وكذلك من أجزاء العقاب، في كل وقت، لأن ما لا يتناهى لا يصحّ إيجاده، والمتناهيان يجوز أن يكون أحدهما أعظم من الآخر.

فإن قيل: على الوجه الذي ذكرتموه لا تثبت الصغائر في حقّ الكفّار والفسّاد، لأنه لا طاعة لهم ولا ثواب استحقّوه حتى يقدّر أن عقاب المعصية أصغر منه، قلنا: ليس كذلك، بل تثبت في حقّهم بطريق التقدير، وهو أن يقدّر أنه لو كان له طاعات كثيرة وثواب جزيل لكان عقاب المعصية أدون منه، فبهذا الطريق تعرف.

واعلم أن التوبة عندنا إنما تسقط المعصية، لأنها بذل المجهود وغاية ما في الوسع، لا بطريق | أنه يستحقّ الثواب على التوبة، فيسقط عقاب المعصية بها. والدليل على ذلك أن رجلين [١٩١أ] لو أساءا إلى رجل واحد، وإساءة أحدهما أعظم من إساءة الآخر، واعتذرا اعتذارًا واحدًا، فإنه تسقط الإساءتان، ولو كان بالطريق الذي ذكرناه لكان يجب أن يحتاج مَن إساءته أعظم إلى أكثر مما يحتاج إليه الآخر من الاعتذار، وقد علمنا خلافه. ولأن التوبة تؤثر في إسقاط عقاب المعصية في الماضي، ولا تؤثر في عقاب المعصية في المستقبل، [ولو] كانت مسقطة للعقاب لعظم ثوابها لأثرت في عقاب المستقبل كما أثرت في عقاب الماضي، كما نقول في الطاعة.

فصل

اعلم أن هذا الفصل يشتمل على فصلين، أحدهما أن التوبة تسقط العقاب، والثاني أنها تسقط العقاب على سبيل الوجوب لا على سبيل التفضّل.

أما الدليل على الفصل الأول، فهو أن العقاب معتبر بالذمّ، وقد ثبت أن مَن أساء إلى الغير، ثم اعتذر إليه، فإنه يسقط إساءته، فكذلك في العقاب. فإن قيل: بالتوبة تصير

---

٨ استحقّوه] استحقّوها ١٠ منه] منها ١٣ واعتذرا] واعتذر ١٦ ولا] لا | عقاب[2] قصاب ١٧ نقول] يقول؛ + في عقاب الماضي كما نقول ٢١ العقاب] لا لعقاب

الكبيرة صغيرة، ثم تسقط في جنب طاعته، قيل له: إن الكبيرة لا تصير صغيرة، وإن امتدّ الزمان وطالت المدّة في وقتنا هذا.

دليل آخر، وهو أنه لو جاز أن لا تكون مسقطًا للعقاب لأدّى إلى أن لا يصحّ تكليف الفسّاق والكفّار، لأن الطاعات لا تنفعهم إذ لا تسقط توبتهم عقاب معاصيهم.

وأما الكلام في أنها لا تكون مسقطة على سبيل التفضّل، بل على سبيل الاستحقاق، فهو أن المتفضّل يكون متخيّرًا، إن شاء أسقط وإن شاء لم يسقط، وهذا يؤدّي إلى أن توجد التوبة ولا يسقط العقاب، وهذا بخلاف ما علمناه في الشاهد.

وجه آخر، وهو أن العقوبة معتبرة بالذمّ، ثم أجمعنا على أن العذر يسقط الذمّ على سبيل الاستحقاق في الشاهد، فكذلك التوبة يجب أن تسقط | العقاب على سبيل الاستحقاق. [١٩١ب]

وجه آخر، وهو أنا أجمعنا على وجوب التوبة، فوجب أن نعرف سبب وجوبها، ولا يخلو إما أن يكون سبب وجوبها كونها لطفًا أو جلب النفع أو دفع الضرر. وبطل أن يكون لطفًا، لأنا لا نعرف بالعقل لطفًا سوى معرفة الله تعالى. وبطل أن يكون لأجل جلب النفع، [لأنه] لا يجب بنفسه، فكيف يوجب غيره؟ فثبت أن سبب وجوبها أنه قد دفع بها ضرر العقاب.

وأما الكلام على الخالدي[١٠٩]، فهو أنا نقول له: قولك أن الإيمان يردّ عقاب المعصية إلى الانقطاع باطل، لأنا أجمعنا على أن الثواب إذا انفرد، وكذلك العقاب إذا انفرد، فإنهما يكونان على سبيل الدوام، فإذا اجتمعا لم يكن أحدهما بأن يرد الآخر إلى الانقطاع أولى من أن يرد الآخر إلى الانقطاع.

وجه آخر، وهو أن العقاب معتبر بالذمّ، ثم الذمّ يكون على سبيل الدوام، سواءً كان مع الطاعة أو لم يكن، فكذلك العقاب يجب أن يكون على سبيل الدوام.

احتجّ الخالدي بأن الطاعة أقوى من المعصية بدلالة أن ثواب الطاعة لا يجوز إسقاطه عقلًا وعقاب المعصية يجوز إسقاطه عقلًا، فكانت الطاعة بأن ترد عقاب المعصية أولى لأنها أقوى. واحتجّ أيضًا بقول الله تعالى ﴿مَن جَاءَ بِالْحَسَنَةِ فَلَهُ عَشْرُ أَمْثَالِهَا وَمَن جَاءَ بِالسَّيِّئَةِ فَلَا يُجْزَى إِلَّا مِثْلَهَا﴾[١١٠] فوجب أن تكون المعصية أضعف من الطاعة. والجواب عن كلامه

---

١ تصير] تكون، مع تصحيح ٣ لا[1]] إضافة فوق السطر | تكون] يكون ٦ أن[2]] + يكون (مشطوب) ٨ يسقط] تسقط ١٠ نعرف] يعرف ١١ يخلو] نخلوا ١٣ دفع] وقع، مع تصحيح ٢١ بدلالة] بدلًا من

---

[١٠٩] وهو أبو محمد عبد الله بن محمد بن الحسن الخالدي المرجئي | [١١٠] سورة الأنعام (٦): ١٦٠

الأول: إنا لا نسلّم أنه يجوز إسقاط عقاب المعصية، لأن الشيخ أبو القاسم وغيره من أصحابنا يذهبون إلى أنه لا يجوز إسقاطه عقلًا، ثم وإن سلّمنا على الصحيح من المذهب فإنما جاز ذلك عقلًا، لا سمعًا، فأما الآن، وقد تقرّر أمر الشرع على هذا، فلا. ثم نقول: المعصية أقوى | من الطاعة بدليل أن أقلّ ما يستحقّ على المعصية يكون جزءين، وأقلّ ما يستحقّ على [١٩٢أ] الطاعة يكون جزءًا واحدًا، فكان أقوى.

والجواب عن تعلّقه بالآية أنه ليس في الآية أن الأجزاء كلها تكون على سبيل الاستحقاق، فنقول أن المستحقّ منها جزءٌ واحد، والباقي تفضّل، أو يحمل ذلك على أن الله تعالى أراد به عشرة أمثالها حسنًا إذ ليس فيه أن تكون عشرة أمثالها تقديرًا وإجزاءً، فدلّ على ما قلناه.

فصل في بيان الفعل الذي يستحقّ عليه الذمّ والعقاب والمدح والشكر والثواب

اعلم أن الذمّ لا يستحقّ على فعل من الأفعال إلّا إذا كان قبيحًا، وكان فاعله عالمًا بقبحه أو متمكنًا من العلم بقبحه، وأن لا يكون ملجأً إلى ذلك. وإنما قلنا ذلك، لأن الفعل إذا كان حسنًا لا يستحقّ الذمّ عليه. وإنما قلنا أنه يجب أن يكون عالمًا بقبحه، لأن الصبيان والمجانين لا يذمّون على أفعالهم، لأنهم لا يعلمون قبحها ولا يتمكّنون من معرفة قبحها أيضًا. وإنما قلنا أنه يجب أن يكون مختارًا، لأنه إذا كان ملجأً لا يتمكّن من الاحتراز عنه، كالمرمي من شاهق فإنه لا يذمّ ولا يمدح لعدم اختياره في النزول. وعند أبي علي وأبي عبد الله رحمهما الله يشترط أيضًا أن يكون كامل العقل. قال الشيخ أبو هاشم: قولنا أنه عالم بقبحه أو متمكّن من العلم بقبحه يغني عن التصريح بكمال العقل، لأنه لا يعلم قبحه إلّا إذا كان كامل العقل تامّ اللبّ. ونشترط في استحقاق العقاب أن يكون فاعله قد أعلم قبحه أو دلّ على قبحه مع الشهوة والنفار. | وإنما شرطنا هذه المعاني، لأنها إذا حصلت صحّ منه الإحجام والإقدام، فإذا [١٩٢ب] فعل القبيح استحقّ الذمّ والعقاب، وإذا تركه استحقّ المدح والثواب.

ونشترط في استحقاق المدح أن يكون الفعل حسنًا ويفعله لحسنه. ألا ترى أنه إذا تنفس في الهواء تنفسًا زائدًا لا يمدح عليه، لأنه لم يفعله لحسنه؟ ويجب أن يكون عالمًا

---

١ إسقاط] اسقاطه ٣ وقد] فقد ٤ جزءين] حربق ٧ واحد] واحدًا | أن الله] انّه لله ٨ تكون] يكون
١٢ متمكنًا] ممكنًا | وإنما ...ذلك[2]] مكرر في الأصل ١٣ لأن الصبيان] والصيان

بحسنه، لأنه إذا لم يكن عالمًا بحسنه لا يأمن أن يكون له فيه مضرّة تلحقه، والتمكن من معرفة حسنه [لا يكفي] عند جماعة الشيوخ إلّا الشيخ أبو عبد الله، فإنه يقول: التمكن من العلم كافٍ في هذا الباب أيضًا. وإنما قلنا ذلك، لأنه إذا لم يعلم حسنه لا يأمن أن يكون مقدّمًا على القبيح. وأما الشكر فإنما يستحقّه إذا فعل مع الغير فعلًا قاصدًا إلى الإحسان به. ألا ترى أنه إذا اشترى للجارية الثوب والمقنعة لا يستحقّ منها الشكر، لأنه إنما فعله لمنفعة نفسه؟ ويجب أن يكون هذا الفعل شاقًّا عليه. ألا ترى أنه لو أكل الفالوذج لا يستحقّ الأجرة عليه؟

فإن قيل: أتقولون [أن] في أفعال البهائم والصبيان والمجانين ما يكون قبيحًا؟ قيل له: نعم، قد يقع في أفعالهم القبيح، لأنا علمنا قبح الكذب العاري عن النفع ودفع الضرر ضرورةً، وإنما علمنا قبح الكذب لكونه كذبًا، فإذا صدر الكذب من الصبي وجب أن يكون قبيحًا، لأنه وجد علة قبحه.

واعلم أن العقاب يستحقّ على ترك الواجب عند الشيخ أبي هاشم، وعند الشيخ أبي علي يستحقّ على فعل ترك الواجب، وترك الفعل فعل عنده، وهذه المسألة مذكورة في الكتب، وليس هذا موضعها.

ونشترط في صحة التكليف أن يكون المخاطب | كامل العقل متردد الدواعي مزاح العلة، [١٩٣أ] وله داعٍ يدعوه إلى الإقدام وهو الشهوة، وداعٍ يدعوه إلى الإحجام وهو الحكمة، وإزاحة العلة تحصل بالعلم به والقدرة والآلة، والقدرة يجب أن تكون سابقة على المقدور حتى يصحّ إيجاد الفعل بها، والعلم يجب أن يكون قبل الفعل [وحالته]، أما قبل الفعل ليعلم الإقدام عليه، وحالة الفعل ليؤثر في إيقاعه على وجه مخصوص. وأما الآلة فعلى ثلاثة أنواع، أحدها يكون قبل الفعل كالقوس مع الرمي، وثانيها ما يكون قبل الفعل وحالة الفعل كاللسان وغيره، وثالثها ما يكون حالة الفعل كالآلة التي يحلّ فيها الفعل كالأرض والرجل. والفعل إذا كان مبتدأً فلا بدّ من أن تكون القدرة متقدّمةً عليه بوقتين، لأنها تتقدم على النظر، والنظر يتقدم على العلم، لأن الشخص في حال ما يكون ناظرًا يكون شاكًّا والعالم يكون قاطعًا، ويستحيل أن يكون الشخص الواحد شاكًّا قاطعًا. فهذه جملة المذهب وترتيبه.

١ بحسنه[1]] لحسنه | بحسنه[2]] لحسنه ٦ الفالوذج] الفاذوج ١٥ ونشترط] ويشترط ١٦ داعٍ] داعي | وداعٍ] وداعي ١٧ يجب] تجب | سابقة ...١٨ يكون] إضافة في الهامش ٢٠ وثانيها] ييانيها | كاللّسان] كاللستان ٢١ يحلّ] تحل ٢٢ متقدّمةً] متقدمًا

فصل

اعلم أن المعاصي لا تكون مغفورة في جنب ثواب الإيمان ولا تسقط إلّا بأحد أمرين، إما التوبة الصادقة أو بأن يفعل طاعات يربي ثوابها على عقاب المعصية فيسقطه. والدليل على ذلك أن المؤمن إذا عصى تبرّأ منه الناس وذمّوه ولعنوه، ولولا أنه استحقّ العقوبة لما جاز أن يذمّ ويلعن، كما بعد التوبة. وأيضًا، فإن من أصاب سببًا من أسباب الحدّ يقام عليه الحدّ لا محالة، وإن كان قد أطاع الله تعالى سنين كثيرة، فلولا أنه استحقّ العقوبة لما استحقّ الخزي والنكال، كما بعد التوبة.

فإن قيل: ولم قلتم ذلك؟ وما الذي يدلّ على أنه بطريق الجزاء؟ قلنا: لأن الله تعالى قال ﴿جَزَاءً بِمَا كَسَبَا نَكَالًا مِنَ اللهِ﴾[١١١]، وقال في موضع آخر ﴿ذَلِكَ لَهُمْ خِزْيٌ فِي الدُّنْيَا وَلَهُمْ فِي الْآخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾[١١٢].

فإن قيل: ما أنكرتم على مَن يقول أن الحدّ إنما يقام | على سبيل الامتحان، كما يقام على [١٩٣ب] التائب؟ فالجواب أن التائب لا يستحقّ الذمّ بخلاف المصرّ.

فإن قيل: ولم قلتم أن فسّاق أهل الصلاة داخلون فيها؟ وما أنكرتم على قول مَن يقول أن الحدّ إنما يقام عليهم على سبيل الامتحان ولإقامة السنة؟ فالجواب: قلنا: لأن عموم الآية يتناولهم، والثاني أن الحدّ يقام عليهم على ما يقرّ به الآية وعلى ترتيبها، فوجب أن يكونوا داخلين فيها، والثالث أن الأمّة أجمعت على أن الله تعالى زجر بهذه الآية جميع العصاة والفسّاق، ولو لم يكونوا داخلين فيها لما صحّ أن يزجروا بها.

فإن قيل: فما قولكم في الأئمّة والأنبياء عليهم السلام، هل يدخلون في موجبها؟ قلنا: الإمام يدخل في موجبها، لأنه إذا ارتكب ما يوجب حدًّا من الحدود، ويكون هناك من يصلح للإمامة، فإنه يقيم عليه الحدّ. وأما الأنبياء عليهم السلام، فإنهم لا يدخلون تحتها، لأنهم منزّهون عن الكبائر. وأما الإمام فلا يجب أن يكون مأمون الباطن، فلا نأمن وقوع المعصية منه.

---

٦ العقوبة] + الا | لما] + كان (مشطوب) ١٠ عَظِيمٌ] اليم ١٢ فالجواب] والجواب ١٤ فالجواب] والجواب ١٥ يقرّ به] بصرته ١٧ لما] إضافة فوق السطر ٢٠ للإمامة] + فلا يجب ان يكون (مشطوب) ٢١ مأمون] + الظن (مشطوب)

---

[١١١] سورة المائدة (٥): ٣٨ | [١١٢] سورة المائدة (٥): ٣٣

فإن قيل: قولكم فيما لو لزم الحدّ بالبيّنة وبإقراره، وإذا غاب من وجب عليه الحدّ، هل يجوز لنا أن نذمّهم ونلعنهم أم لا؟ قيل: عند الشيخ أبي هاشم يجوز أن نذمّه ذمًّا يسيرًا، وأما اللعن فلا يجوز إلّا بشرط الاستحقاق. وإنما قلنا أنه لا يجوز أن يلعن قطعًا لأن اللعن في اللغة إبعاد عن الجنّة والخيرات، وهذا لا يحسن إلّا إذا علم قطعًا أنه مستحقّ. وأما الذمّ فليس كذلك، لأن العادة جارية بأن الناس يذمون الغير بظنّ الاستحقاق، وإن لم يعلموا قطعًا أنه مستحقّ.

فصل

يشتمل على أربع مسائل، أحدها أن طاعة أحدنا لا تبلغ مبلغًا تصير كبائره بجنبها صغائر، والثاني أن ما دون الشرك من المعاصي لا يكون كفرًا، والثالث أن ثواب أحدنا لا يبلغ ثواب [١٩٤أ] الأنبياء عليهم السلام، والرابع معرفة اشتقاق [اسم] | النبيّ.

أما الأول، فالدليل عليه أنه لو جاز أن تبلغ طاعة أحدنا هذا المبلغ لوجب أن يعرفنا الله تعالى ذلك ويجعل لنا طريقًا إليه لنعظّمه ذلك التعظيم، وقد علمنا أنه لا طريق لنا إلى معرفة ذلك، والثاني أن أحدنا لو أطاع سنين كثيرة وصلى وزكّى، ثم شرب قطرة من خمر أو زنا أو سرق قطع رجله على وجه الزجر والنكال، وهذه العقوبة أقلّ من عقوبة الآخرة. فلما لم يُعْفَ عنها فلأن لا يعفى عن عقوبة الآخرة أولى، فدلّ على أنه لا يجوز أن تصير طاعة أحدنا بحيث تصير كبيرته بجنبها صغيرة.

وأما الكلام في الفصل الثاني، وهو أنه لو جاز أن يصير كفرًا لأعلمنا الله تعالى ذلك، فلما لم يعلمنا دلّ على خلافه، والثاني أنا تعبّدنا بإجراء كثير من الأحكام على الكفّار من الدفن في مقابرهم وترك مناكحتهم وأخذ الجزية عنهم، وقد علمنا أن أحدنا لو عصى الله تعالى سنين كثيرة واقترف أنواع الجرائم وشرب الخمور وضرب الطنبور وتعاطى الفجور لم يجز إجراء أحكام الكفار عليه، فدلّ على صحة قلناه.

وأما الكلام في الفصل الثالث، فهو أن الأنبياء عليهم السلام يجب تعظيمهم على وجه لا يجوز أن يعظّم أحدنا مثله، فلما [ما] جاز أن تبلغ طاعة أحدنا مبلغ طاعتهم لم يجز ذلك على

---

٢ ندمّه] يذمه ٤ والخيرات] وللخيرات ٧] إضافة فوق السطر ٨ تصير] يصير ١٢ لنعظّمه] لتعظمه ١٥ تصير] يصير ١٨ كثير] كيثره ٢٠ واقترف] وافدرق | الجرائم وشرب] الجزائم شرب

طريقة واحدة، والثاني أن الاستخفاف بالنبيّ يوجب الكفر بإجماع المسلمين، والاستخفاف بغيره لا يوجب الكفر، وليس ذلك إلّا لما ذكرنا.

وأما الكلام في المسألة الرابعة، فاعلم أن عند الشيخ أبي هاشم يجوز أن يكون اسم النبيّ مشتقّ من الإنباء والإخبار. وجه قول أبي هاشم أنه يحتمل أن يكون مشتقًّا منهما، والشواهد والنظائر تدلّ على ذلك، فلا وجه لتخصيص أحدهما. وجه قول أبي علي ما روي أن رجلًا | [١٩٤ب] قال لرسول الله صلى عليه وآله: يا نبيء الله، [فقال:] لست بنبيء الله وإنما أنا نبيّ الله، فأنكر عليه. والجواب أنه يجوز أن يكون إنكاره عليه لأن الهمزة لم تكن من لسان قومه، والثاني أن هذا من أخبار الآحاد، فلا يجوز الاعتماد عليه في مثل هذه المسائل.

فصل

يشتمل على مسألتين، إحداهما في معرفة المقدار الذي يجب به القطع، والثانية أن تعريف الصغائر لا يجوز.

أما الأول، فعند أبي هاشم أقلّ ما يجب به القطع عشرة دراهم، وعند أبي علي خمسة دراهم، ولأجل اختلافهما في ذلك اختلفا [في من] يجوز إطلاق اسم الفسق عليه، فعند الشيخ أبي هاشم لا يفسق إلّا بمقدار عشرة دراهم، وعند أبي علي رحمه الله لا يفسق إلا بمقدار خمسة دراهم.

وجه القول الأول أن العقل يجوّز في كل معصية أن تكون كبيرة أو صغيرة، إلّا أن الإجماع قد انعقد على هذا القدر، ولا إجماع دونه، فيبقى على حكم الأصل. وجه قول الشيخ أبي علي قوله تعالى ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا جَزَاءً بِمَا كَسَبَا نَكَالًا مِنَ اللهِ﴾[١١٣] واحتجّ أيضًا بأن الله تعالى ألحق الوعيد الشديد بمانع الزكاة، وأقلّ ما يجب في الزكاة خمسة دراهم في مائتي درهم. والجواب عن الآية الأولى أن الصحابة رجعت في وجوب القطع إلى قيمة المجنّ، فصارت الآية مجملة مفتقرة إلى البيان، فلا يصحّ التعلّق بها. وقد أجاب الشيخ أبو عبد الله البصري رحمه الله بجواب آخر، وهو أن الإجماع قد انعقد على اعتبار شرائط أخر في وجوب القطع دون السرقة، ولا ينبئ ظاهر الآية عنها، فصارت الآية مجملة

٤ الإنباء] الانبا ١٠ والثانية] والناني ١٦ القول] قول ١٧ فيبقى] فينفى ٢١ مفتقرة] منفرقه ٢٢ البصري... الله[2]] رحمه الله البصري

[١١٣] سورة المائدة (٥): ٣٨

مفتقرة إلى البيان، فلا يصحّ التعلّق بها. والجواب عن الثاني أن التهديد قد يلحق من منع بعض الزكاة وهو حبّة منها، والقطع لا يجب به، فبطل ما قاله.

وأما الكلام في المسألة الثانية، فالدليل عليها أن تعريفها يؤدّي إلى الإفساد والإغراء إلى [١٩٥أ] القبيح مع وجود الشهوة ووقوع الداعي.| فإن قيل: أليس ما يوجد الأنبياء من المعاصي يكون صغيرة، وقد علموها، ولم يكن ذلك إغراء على القبيح؟ فالجواب أنه لا يخلو إما أن يعرف النبيّ كونها صغيرة قبل الفعل أو بعده، فإن كان قبل الفعل فلا يفعله، وإن كان بعد الفعل فما فات لا يتصوّر الإغراء فيه. فإن قيل: يكون إغراءً على فعل مثله، قيل له: الأول إنما فعله مع الجهل بحاله، فلا يعظم عقابه، والثاني إنما يفعله مع العلم بقبحه فيعظم عقابه، فلا يأمن أن يكون كبيرة، فلا يفعل. وجواب آخر، وهو أن الأول قد قلّل ثوابه ونقّصه، والثاني أيضًا قد قلّل ثوابه ونقّصه، فإذا انضمّ الثاني إلى الأول لا يأمن أن يصير كبيرة.

فإن قيل: أليس إذا تحمّل الرسالة يجب على الله تبقيته وعصمته، ولا يكون ذلك إغراءً؟ كذلك هذا، قيل له: إن الله تعالى لا يُعلِم أحدًا أنه يبقى إلى وقت كذا إذا كان المعلوم من حاله أن ذلك مفسدة له وأنه يصير مغرًى على القبيح.

فإن قيل: من يبشر بالجنة فإنه يعلم أنه في الجنة لا محالة، فيكون هذا إغراءً، فالجواب ما ذكرنا في حقّ النبيّ صلى الله عليه وآله، فلا نعيده.

فإن قيل: أليس الله تعالى أنظر إبليس إلى يوم القيامة، ثم لم يكن ذلك إغراء له؟ كذلك هذا، قيل له: إن الله تعالى لم ينظره إلّا إلى الوقت المعلوم، وقد اختلف المفسّرون في ذلك، فقال بعضهم: هو الوقت الذي يعلم الله تعالى أن صلاحه في تبقيته، وهذا الوقت مما لا يعلمه، فلا يكون ذلك إغراء. وقال بعضهم: هو يوم القيامة، وإن سلكنا هذا الطريق فما من وقت إلّا ويجوز أن يكون ذلك وقتًا للقيامة، فلا يكون ذلك إغراءً.

فصل

إن قيل: لِمَ صار استدلالكم بآيات الوعيد على تخليد فسّاق أهل الصلاة أولى من استدلال [١٩٥ب] مخالفيكم بآيات الوعد على إخراجهم من النار؟ فالجواب | أن من أحبط عمله فلا يتناوله

٥ فالجواب] والجواب | يخلو] نخلوا ٨ بحاله] بحالها | عقابه[1]] عقابها ١٠ يصير] تصير ١٤ إغراءً] اغراف فالجواب] والجواب ١٨ تبقيته] نتقيه | الوقت[2]] + المعلوم (مشطوب) ٢٣ فالجواب] والجواب

الوعد، فصار الوعد مشروطًا بأن لا يبطل الطاعات، فلا يتناوله آيات الوعد، وليس كذلك آيات الوعيد، لأنها ما صارت مشروطة بشيء آخر، بل تتناول كل صاحب كبيرة. على أنا نجيب عن كل واحد من الآيات التي يتعلّقون بها على الاختصار. فأقوى ما احتجّوا به قول الله تعالى ﴿إِنَّ اللهَ لَا يَغْفِرُ أَن يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ لِمَن يَشَاءُ﴾[١١٤] فعلق غفران ما دون الشرك بالمشيئة، قيل له: التمسّك بظاهر هذه الآية لا يصحّ، لأن الله تعالى لم يقل: ويغفر ما دون ذلك قطعًا، بل قال ﴿لِمَن يَشَاءُ﴾ ومن يشاء يحتمل أن يكون صاحب صغيرة، وقد علمنا بالآيات الأخر أنه تعالى عنى بها صاحب الصغيرة، لأنه قال في موضع آخر ﴿إِن تَجْتَنِبُوا كَبَائِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ نُكَفِّرْ عَنْكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ﴾[١١٥] وقال ﴿الَّذِينَ يَجْتَنِبُونَ كَبَائِرَ الإِثْمِ وَالْفَوَاحِشَ إِلَّا اللَّمَمَ﴾[١١٦] وغير ذلك من الآيات.

ومن أصحابنا مَن أجاب عن هذه الآية بأن الله تعالى أراد به: إذا تاب عن ذلك، فتكون مشروطة بالتوبة، إلّا أن هذا لا يصحّ، لأن غفران الله الكفر يصحّ أن يكون مشروطًا أيضًا بالتوبة، فكان لا معنى للفصل بين الشرك وغيره، والتأويل الصحيح ما ذكرناه.

فإن قيل: حملها على الصغائر لا معنى له، لأن الصغيرة في جنب طاعاته تكون مغفورة، فلا تحتاج إلى التوبة، فالجواب: إنا لا نعتمد على الجواب الثاني الذي شرطنا [فيه] التوبة، وإنما اعتمدنا على الجواب الأول، والصغيرة، وإن كانت مغفورة، إلّا أنه يجوز أن يذكر الله تعالى، أني أغفرها.

واحتجّوا أيضًا بقوله تعالى ﴿إِنَّ اللهَ يَغْفِرُ الذُّنُوبَ جَمِيعًا إِنَّهُ هُوَ الْغَفُورُ الرَّحِيمُ﴾[١١٧]، ووجه الاحتجاج بها ظاهره. | والجواب أن هذا لو حمل على ظاهره لأفاد وجوب الغفران، [١٩٦أ]
فإنه تعالى قال ﴿يَغْفِرُ الذُّنُوبَ جَمِيعًا﴾، ووعد الله تعالى يكون واجبًا، والمخالف يجوّز ذلك ولا يقطع عليه. على أنا نحمل هذا على شرط التوبة، لأنه تعالى قال في سياق الآية ﴿وَأَنِيبُوا إِلَىٰ رَبِّكُمْ وَأَسْلِمُوا لَهُ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَأْتِيَكُم الْعَذَابُ﴾[١١٨].

وأما احتجاجهم بقوله تعالى ﴿فَأَمَّا الَّذِينَ شَقُوا فَفِي النَّارِ لَهُمْ فِيهَا زَفِيرٌ وَشَهِيقٌ خَالِدِينَ فِيهَا [...] إِلَّا مَا شَاءَ رَبُّكَ﴾[١١٩]، فلا يصحّ، لأن هذا يقتضي أن يكون ثواب أهل الجنّة منقطعًا لأن الله تعالى قال ﴿وَأَمَّا الَّذِينَ سُعِدُوا فَفِي الْجَنَّةِ خَالِدِينَ فِيهَا مَا دَامَت السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْض

١ فصار الوعد] مكرر في الأصل ٥ يصحّ] + غفران ٦ ويغفر] + ذلك ٨ كَبَائِرَ[1]] إضافة فوق السطر ١٢ معنى] + بالتوبة فكان لا معنى ١٤ فالجواب] والجواب ١٨ وجوب] وجود ٢١ وَأَسْلِمُوا] الى ركم (مشطوب)

[١١٤]سورة النساء (٤): ٤٨ وغيرها | [١١٥]سورة النساء (٤): ٣١ | [١١٦]سورة النجم (٥٣): ٣٢ | [١١٧]سورة الزمر (٣٩): ٥٣ | [١١٨]سورة الزمر (٣٩): ٥٤ | [١١٩]سورة هود (١١): ١٠٦-١٠٧

إِلَّا مَا شَاءَ رَبُّكَ﴾[١٢٠]، ثم نقول: المراد بقوله تعالى ﴿فَأَمَّا الَّذِينَ شَقُوا فَفِي النَّارِ لَهُمْ فِيهَا زَفِيرٌ وَشَهِيقٌ خَالِدِينَ فِيهَا مَا دَامَت السَّمَوَاتُ وَالْأَرْضُ إِلَّا مَا شَاءَ رَبُّكَ﴾[١٢١] من مدّة الحساب في عرصات القيامة عند الوقوف.

فصل

يشتمل على ثلاث مسائل، إحداها أن العموم له صيغة، والثانية أن أقلّ الجمع كم، والثالثة أن الآية العامة إذا وردت بمعنى الخاصّ، هل يجوز أن يسمع المكلَّف العامّ دون الخاصّ؟

أما الأول، فاعلم أن العموم له صيغة عند أصحابنا أجمعين. والدليل على ذلك أن العرب وضعت لفظة: مَن، للعقلاء في الاستفهام والشرط والجزاء. أما الأول، فلأنه يقال في الكلام: مَن في الدار؟ فيقول المجيب: زيد وعمرو وبكر، ويحسن أن يجيب: كل عاقل في الدنيا، ولا يحسن أن يجيب: ما لا يعقل.

وجه آخر، وهو أن: مَن، وضع على موضوع العدد من الأسامي، فإذا كان يحتاج السائل إلى أن يقول: أزيد في الدار، أعمرو وأبكر؟ فاستطالوا ذلك واستقلّوه، فقصّروه وقالوا: من في الدار؟

[١٩٦ب] وأما في الجزاء والشرط، فلأنهم قالوا: مَن دخل داري | أكرمه، فإنه يحسن منه إكرام كل عاقل في دار الدنيا، ولأنه يحسن أن يقول: إلّا فلان وفلان، ولولا أنه يشتمل كلّ المكلّفين، وإلّا لكان يستحيل الاستثناء، لأن من شرط صحّة الاستثناء أن يخرج من الكلام ما لولاه لوجب دخوله تحته.

واحتجّ المخالف بأن العموم يستعمل بمعنى الخصوص، فلا يجوز أن يقال أن مقتضاه العموم، لأن حمله على أحدهما ليس بأولى من حمله [على] الآخر. قيل له: إن هذا يؤدّي إلى أن لا يكون للكلام حقيقة، وذلك لا يجوز، وإنما قلنا ذلك، لأن استعمال العموم بمعنى الخصوص يكون مجازًا، والمجاز ما عدل به عن الحقيقة. يدلّ على صحّة هذا أن كلمة العموم تطّرد في الاستغراق والشمول، ولا تطّرد في الخصوص، ولو كانت حقيقة فيه لاطّرد في الخصوص حسب اطّراده في العموم.

---

١ نقول] يقول ٥ إحداها] احدها ٩ زيد...وبكر] زيدًا وعمروًا وبكرً ١١ فإذا] فانا ١٨ أن^2] مكرر في الأصل ٢٠ حقيقة] حقيقةً

---

[١٢٠] سورة هود (١١): ١٠٨ | [١٢١] سورة هود (١١): ١٠٦-١٠٧

شبهة أخرى:

احتجّوا أيضًا، فقالوا بأنه لو كانت هذه اللفظة موضوعة للعموم وحقيقة فيه، لكان يجب أن يدرك هذا المعنى منها عند سماعها. والجواب أن الإدراك إنما يتناول نفس الحروف ولا يتناول المعاني، ولو أرادوا بهذا أنه كان يجب أن يعرف هذا منه ضرورةً فإنا لا ندّعي أن العلم به ضروري، ولكنه يعلم باستنباط، ولهذا صحّ فيه اختلاف العقلاء.

واحتجّوا أيضًا بأنه يجوز تقييد العموم بكلمات الجمع، ولو كان للجمع لما كان لتقييده بهذه الكلمات معنًى. والجواب أنه يجوز تقييد الكل في الجمع، فيقال: جاءني القوم كلهم أجمعون أكتعون أبصعون، ويجوز تقييد الخصوص بأن يقال: جاءني زيد لنفسه، وهذا لا يدلّ على أنه لم يوضع لواحد. ثم أن فائدة التقييد تأكيد الكلام وإزالة الشبهة عن السامع. إذا ثبت ما ذكرناه فقد قال الله تعالى ﴿وَمَن يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَتَعَدَّ حُدُودَهُ يُدْخِلْهُ نَارًا خَالِدًا فِيهَا﴾[١٢٢] ولم يفصّل، وقال تعالى ﴿وَمَن يَظْلِمْ مِنكُمْ نُذِقْهُ [عَذَابًا كَبِيرًا]﴾[١٢٣] | [١٩٧أ] فيجب أن يتناول هذا جميع الظلمة والعصاة.

وأما المسألة الثانية، فأقلّ الجمع عندنا ثلاثة، وهو قول المحقّقين من الفقهاء بأسرهم. وقد روي عن أبي يوسف[١٢٤] أنه قال: اثنان. قال الشيخ أبو عبد الله البصري في ذلك أن المروي عن أبي يوسف أنه قال: تنعقد الجمعة باثنين، ولم يرو عنه في نفس هذه المسألة شيء. والدليل على صحّة ما قلناه أن العرب وضعت للتثنية [صيغة].

دليل آخر، وهو أنه يجوز أن يقال: جاءني اثنان وما جاءني جماعة، ولو كانت هذه اللفظة حقيقة في التثنية لم يجز ذلك، لأن أسماء الحقائق لا تنفى عن مسمّياتها.

واحتجّ الآخرون بما روي عن النبيّ صلى الله عليه وآله أنه قال: الاثنان فما فوقهما جماعة، قيل له: كلام صاحب الشرع يجب أن يحمل على الأحكام التي بعث لتعريفها، ولا يحمل على تعريف اللفظ، لأنه بعث للأحكام لا للألفاظ. على أن هذا محمول على سبب، وهو أن النبيّ صلى الله عليه كان منع المسلمين عن المسافرة إلّا إذا كانوا جماعة مخافة الكفّار، فلما أعزّ الله تعالى الإسلام وأهله أذن لهم في المسافرة مثنى وفرادًا كما أذن لهم جماعةً. إذا ثبت ما ذكرناه فقد قال الله سبحانه ﴿وَإِنَّ الْفُجَّارَ لَفِي جَحِيمٍ﴾[١٢٥] أدخل الألف واللام على

---

٣ عند] عبد ٥ باستنباط] استنباط ٦ تقييد] + الكل في الجمع (مشطوب) ٨ أكتعون] + ابتعون ٩ لواحد] لو اعد | الشبهة] + اذا (مشطوب) ٢٤ وَإِنَّ] ان

---

[١٢٢] سورة النساء (٤): ١٤ | [١٢٣] سورة الفرقان (٢٥): ١٩ | [١٢٤] وهو أبو يوسف يعقوب بن إبراهيم الكوفي الأنصاري (م ٧٩٨/١٨٢) | [١٢٥] سورة الانفطار (٨٢): ١٤

الجمع، فاقتضى العموم، فيتناول جميع الفسقة والفجرة، وعند أبي هاشم الألف واللام، وإن لم يكن لاستغراق الجنس وكذلك الجمع، فإنه يقول: الآية لما كانت زجرًا لجماعة الفاجرين والفاسقين بالإجماع علمنا أنها تناولتهم.

واحتجّ المخالف بأن الجمع مشتقّ من الضمّ، وهذا المعنى موجود في اثنين كما هو موجود في الجماعة، فكان حقيقةً فيهما. والجواب أنه لا يمتنع أن يكون الشيء مشتقًّا من شيء، ثم [١٩٧ب] بالاستعمال يصير حقيقةً في بعض ما اشتقّ منه، حتى لا يفهم منه | إلّا هذا، فنحو الدابّة اشتقّت من الدبيب، ثم صار حقيقة في بعض ما يدبّ، حتى لا يفهم عند الإطلاق إلّا ذلك.

فإن قيل: فهل تكفّرون مَن منع أن تكون هذه الآيات متناولة للفساق كما تكفرون مَن منع من تناولها للكفّار؟ فالجواب: إنا لا نكفّر من منع أن تكون هذه الآيات متناولة للفساق، لأنا لا نعلم ضرورةً من دين النبيّ صلى الله عليه وآله أن الفاسق داخل في هذه الآية كما نعلم أن الكافر داخل في هذه الآيات، وما عرف بالاستدلال فإنه لا يجوز تكفير من أنكره، لأنه لا يقتضي الشكّ في نبوة النبيّ صلى الله عليه وآله.

أما المسألة الثالثة، فاعلم أن النظّام يجوّز أن يسمع المكلّف العامّ ولا يُسمع الخاصّ، وهو الذي اختاره قاضي القضاة رحمه الله. وقال الشيخان أبو علي وأبو هاشم رحمهما الله تعالى: لا يجوز أن يسمع ذلك إلّا إذا يسمع الخاصّ.

وجه قول القاضي أن الله تعالى قد أنزل الآيتين جميعًا ومكّن المكلَّف من سماعهما، فإذا سمع إحداهما دون الأخرى فالتقصير وجد من جهته، فجاز ذلك من الله وحسن، كما نقول في تكليف مَن يعلم الله أنه يكفر أن هذا يكون حسنًا، لأن الله تعالى قد مكّن المكلّف من الطاعات ومن فعل ما يستحقّ الثواب الجزيل عليه، وهو بسوء اختياره أفسد على نفسه.

وجه ما قاله الشيخان أنه إذا سمع إحداهما دون الأخرى فإنه يعتقد العموم ويحمله عليه، فيؤدّي هذا إلى التلبيس والتدليس، وما أدّى إلى التلبيس فإن الله تعالى لا يفعله. وبقية المسألة مذكورة في مسائل أصول الفقه، [وهو] موضع استقصائها.

---

١ الجمع] الجميع | العموم] + فدللنا (مشطوب) ٤ الجمع] الجميع ٧ يفهم] + منه (مشطوب) ٨ ذلك] لذالك ٩ تكون] يكون ١٠ فالجواب] والجواب ١٢ نعلم] يعلم ١٨ نقول] يقول ٢١ إحداهما] أجدهما | الأخرى] الاخر

فصل

اعلم أن مَن يفعل صغيرة لها تبعة فإنه يجوز | أن تصير كبيرة بالإجماع، وذلك مثل أن يقذف بلسانه ويضرب بيده ويركض برجله. وإنما كان كذلك، لأن الأول ينقض الثواب، وكذلك الثاني والثالث، وينتهي إلى موضع لا يبقى الثواب، كما لو سرق درهمًا ثم درهمًا إلى أن ينتهي إلى العشرة. فأما إذا ارتكب ما لا تبعة له، فإن عند أبي هاشم لا يجوز أن يكون ذلك كبيرة بحال من الأحوال، وعند الشيخ أبي علي يجوز ذلك. [١٩٨أ]

وجه قول الشيخ أبي هاشم: إنا إنما جوّزنا ذلك بطريق أن الأول يقلّل الثواب، وكذلك الثاني وكذلك الثالث، فإذا انتهى يكون الأخير كبيرة، لا الأول والثاني والثالث. وجه قول الشيخ أبي علي: إنا بالطريق الذي قلناه أن ما كان منها له تبعة يجوز أن يصير كبيرة، ذلك الطريق موجود فيما نحن فيه، فيجب أن يحكم بأنه كبيرة.

فصل

اختلفوا في العزم على الكفر والفسق، هل يكون كفرًا وفسقًا؟ فعند أبي هاشم [العزم] على أدنى مراتب الكفر والفسق [لا] يكون كفرًا وفسقًا. وقال أبو علي: العزم على الكفر والفسق يكون كفرًا وفسقًا لا محالة.

دليل الشيخ أبي هاشم: إنا أجمعنا على أن النبيّ صلى الله عليه وآله يجوز أن يعزم على معصيةٍ نجوّز أن تكون كبيرة، وإذا فعلها عُلم أنها لم تكن كبيرة، فلو كان العزم على الصغيرة صغيرةً لوجب أن يعلم العزم حسب علمه المعزوم عليه، فيكون ذلك إغراءً بالمعصية، وذلك لا يجوز.

وجه آخر، وهو أنه لا شكّ أن مَن تعاطى الفجور وأنواع المعاصي لا يكون حاله كحال من عزم عليها، لأن الناس يذمّون من فعل هذه الأشياء بخلاف ذمّهم من عزم عليها، فدلّ على أن حال العازم دون حال الفاعل.

وجه آخر، وهو أنه لو كان كذلك لوجب أنه، إذا عزم أحدنا أن الله تعالى لو بعثه نبيًّا وحمّله الرسالة فإنه يؤدّيها على | وجهها ويتحمل المشاقّ فيها، أن يستحقّ ثواب الأنبياء، وعلمنا أنه لا يجوز أن يكون أحدنا مستحقًّا لثواب الأنبياء عليهم السلام. [١٩٨ب]

---

٩ يصير] تصير   ١٦ العزم] الغرم   ١٧ المعزوم] المغروم   ٢٢ لو[2]] + كان (مشطوب)

دليل آخر، وهو أن العزم إنما يصير قبيحًا لتعلّقه بالمعزوم عليه، فيجب أن يكون دونه في القبح، كما أن الأمر بالقبيح، لما كان قبيحًا لتعلّقه بالقبيح، كان دونه في القبح.

وجه قول أبي علي أن المسلمين أجمعوا على أن الحرص على الكفر أكفر، فهذا يدلّ على أن العزم على الشيء مثل ذلك الشيء، وإلّا لم يجز أن يحكم في هذه الصورة بهذا الحكم، قيل له: هذا إجماع من جهة القول، فنتأوله، ويقولون أن تأويله أنهم أرادوا به العزم على مراتب الكفر والفسق، وعندنا يكون ذلك كفرًا وفسقًا.

فصل على القائلين بالموافاة

اعلم أن قولهم لا يخلو إما أن يريدوا به أن المعصية لا يعاقب [إلّا] عليها، وإما أن يريدوا أنه يعاقب على المعصية بشرط الموافاة عليها. والفرق بين القول الأول والثاني أن على القول الأول الموافاة تكون علةً ولا يستحقّ العقاب إلّا عليها، وعلى القول الثاني تكون شرطًا، والقولان جميعًا باطلان. والدليل على ذلك أنه إذا وُجدت الموافاة على المعصية، واستحقاق العقاب عليها إنما يكون لأنه كان متردّد الدواعي مزاح العلة عند إقدامه عليها، وهذا المعنى موجود قبل الموافاة عليها، فيجب أن يستحقّ العقاب عليها قبل ذلك.

دليل آخر، وهو أن التوبة على المعاصي واجبة بلا شكّ، وتأثير التوبة في إسقاط العقاب. فلو كان استحقاق العقاب مشروطًا بالموافاة لكان لا تصحّ التوبة قبل الموافاة.

دليل آخر، وهو أنه لا شكّ أنه يستحقّ الذمّ على المعصية قبل الموافاة عليها. ولو كان استحقاق العقاب مشروطًا بالموافاة عليها لكان استحقاق الذمّ مشروطًا | بذلك أيضًا. [١٩٩أ]

دليل آخر، وهو أنا أجمعنا على أنه لو ارتكب شيئًا يوجب الحدّ فإن الحدّ يقام عليه. فإذا لم يكن مستحقًّا للعقاب على ما قالوه في الحال لكان يجب أن لا يُحَدّ.

فصل

معنى قول القائل: فلان من أهل الوعيد، ينقسم، فإما أن يراد به: صار ممن يعلم ذلك بأن يصير عاقلًا بعد صباه أو جنونه أو يكون مراده به أنه صار ممن يستحقّ الوعيد بارتكاب الكبيرة أو يكون المراد به أنه من القائلين بالوعيد للفساق. واعلم أنه يمكن أن نعلم أن الإنسان

---

٣ الحرص] العرض ٤ يجز] بجوز ٥ العزم] + على ما ٨ يخلو] نخلوا ١٠ عليها] عليهما | تكون[2]] يكون

من أهل الوعيد قطعًا بأن نعلم تعاطيه للكبائر واقترافه للجرائم، ولا نعلم التوبة منه، ولا يمكن أن نعلم أنه من أهل الوعد، لأن أكثر ما في ذلك أنا نراه يتعاطى الطاعات العظيمة، ولكنا نجوّز مع ذلك [أن يكون] مبطنًا للكفر. فأما المكلَّف فإنه يجوز أن يعلم من نفسه أنه مستحقّ الوعيد قطعًا بأن يرتكب الكبائر ولا يتوب، وأما كونه من أهل الوعد فإنه لا يجوز أن يعلم ذلك عند الشيخ أبي هاشم في الحال، ويجوز أن يعلم فيما مضى. وإنما قلنا ذلك، لأن العلم بأنه أدّى جميع ما كلّف من جملة ما أخذ عليه. وهذا العلم، وإن حصل له، لا يعلم أنه علم إلّا في ثاني الحال. فلهذا قلنا أنه لا يعلم في الحال أنه مستحقّ للثواب، ويمكن أن يعلم فيما مضى.

وقال الشيخ أبو عبد الله وجهًا آخر في ذلك، وهو أنه لا يمكنه ضبط جميع العلوم دفعةً واحدةً، وإنما يعلم ذلك حالًا بعد حال، فلا يمكنه أن يعلم ذلك في حالة واحدة. ومن أصحابنا من قال أنه يمكن أن يعلم ذلك، لأن حدّ العلم ما يقتضي سكون النفس، ويجوز أن تسكن نفسه إلى أنه أدّى جميع ما كلف في الحال إذا تاب عن جميع المعاصي وعزم على أنه يفعل ما يجب عليه. والعلم الذي قلناه ليس من جملة تكليفه، لأن الواجب عليه | أن يعلم أنه أدّى [١٩٩ب] جميع ما كلّف. وليس بواجب عليه أن يعلم أن ذلك علم، إذ لو أوجبنا ذلك لأدّى إلى ما لا نهاية له، وذلك محال.

---

١ نعلم[1]] يعلم | واقترافه] وافتراقه ٢ نعلم] يعلم | في] + نفسه (مشطوب)

باب الخروج من النار والشفاعة

اعلم أن القائلين بالخروج من النار لا يخلو قولهم من أحد أمرين، إما أن يقولوا أن عقاب أهل النار يكون منقطعًا، وإما أن يقولوا أن عقابهم يكون مؤبدًا إلّا أن الله تعالى يتفضّل عليهم بالإخراج من النار. وبطل الأول بدليل ما بيّنّا أن العقاب كالذمّ، ثم الذمّ على سبيل الدوام، فكذلك العقاب يكون على سبيل الدوام. وبطل الثاني، لأن الأمّة أجمعت على أن المكلَّف في الآخرة إما أن يكون مثابًا أو معاقبًا، وعلى ما ذكره في حال خروجه من النار ودخوله الجنّة لا يكون مثابًا ولا معاقبًا.

فإن قيل: روي عن النبيّ صلى الله عليه وآله أنه قال: يخرج من النار رجل وقد ذهب حبره، أي جماله وبهاؤه، وسبره. وفي رواية أخرى: يخرج من النار أقوام بعد ما امتحشوا وصاروا لحمًا وحممًا، قيل له: هذا من أخبار الآحاد، فلا يصحّ التعلّق به في مثل هذه المسائل التي يكون الطريق إليها العلم. ثم إن ثبت عن النبيّ صلى الله عليه وآله فيكون المراد به على سبيل الإعجاب ، معناه يخرج من النار رجل. والدليل عليه قوله تعالى ﴿كُلَّمَا نَضِجَتْ جُلُودُهُم بَدَّلْنَاهُمْ جُلُودًا غَيْرَهَا لِيَذُوقُوا الْعَذَابَ﴾[١٢٦]، ثم هذا معارض بما روي عن النبيّ صلى الله عليه وآله أنه قال: من وجأ نفسه بحديدة جاء يوم القيامة وحديدته في يده، يجأ بها بطنه في النار خالدًا مخلدًا، وبقوله تعالى ﴿أَفَأَنْتَ تُنْقِذُ مَن فِي النَّارِ﴾[١٢٧] وروايات أخرى مثلها في القرآن.

فصل

وأما الكلام في الشفاعة فنقول: قول القائلين بالشفاعة لا يخلو من أحد أمرين، إما أن يريدوا به أن عقابهم يكون منقطعًا أو يريدوا به أن الله تعالى يتفضّل عليهم، وكلا القولين باطلان بدليل ما ذكرنا في | [٢٠٠أ] الفصل الذي قبل هذا. والدليل عليه أيضًا من كتاب الله تعالى ﴿مَا لِلْظَالِمِينَ مِنْ حَمِيمٍ وَلَا شَفِيعٍ يُطَاعُ﴾[١٢٨]، وبدليل قوله ﴿وَلَا يَشْفَعُونَ إِلَّا لِمَن ارْتَضَى﴾[١٢٩].

٢ يخلو] نخلوا ٨ يخرج] نخروج | رجل] دخل ١١ عن] ان ١٢ الإعجاب] الاحاب ١٨ يخلو] نخلوا

[١٢٦]سورة النساء (٤): ٥٦ | [١٢٧]سورة الزمر (٣٩): ١٩ | [١٢٨]سورة غافر (٤٠): ١٨ | [١٢٩]سورة الأنبياء (٢١): ٢٨

فإن قيل: هل هذا إلّا إنكار الشفاعة، والإجماع قد انعقد على ثبوتها؟ قيل له: إنا نثبت الشفاعة، ولكنا نقول: الشفاعة إنما تكون لزيادة الدرجة ولتعظيم أمر صاحب الشرع، وقد تكون الشفاعة في الشاهد لزيادة التفضّل كما تكون لإسقاط السيئة وللعفو، ويجوز أن تكون الشفاعة لأصحاب الصغائر على ما قاله الشيخ أبو الهذيل، فإن عنده الشفاعة تكون لغفران الصغيرة. واختلف أصحابه في أنه يجوز أن يعذّب الله تعالى على مجرّد الصغيرة، فقال بعضهم: يجوز، وقال بعضهم: لا يجوز.

وجه آخر، وهو أنه لو جاز أن يخرج بشفاعة نبيّنا صلى الله عليه وآله [من النار] لجاز أن يخرج بشفاعة غيره من الأنبياء عليهم السلام، ولو جاز ذلك لجاز بشفاعة المؤمنين والأولياء، فيؤدّي إلى أن يجوز بشفاعة نفسه، وقد أجمعنا على أن ذلك لا يجوز.

فإن قيل: روي عن النبيّ صلى الله عليه وآله أنه قال: شفاعتي لأهل الكبائر من أمّتي، فالجواب أن هذا من أخبار الآحاد، فلا يجوز التعلّق به في مثل هذه المسائل. على أنا نحمل هذا على أن التوبة مشروطة، فيكون تقديره: شفاعتي لأهل الكبائر من أمّتي إذا تابوا. ولهذا فائدة جديدة، وهو أنه كان يتوهّم متوهّم أنه لا يستحقّ الشفاعة مرتكب كبيرة تاب، فأزال هذا الإشكال وبيّن جوازها لهم. على أن هذا معارض بما روي عن النبيّ صلى الله عليه وآله أنه قال: كأني على باب الحوض إذا يؤتى بأقوام من أصحابي، فأقول: أصحابي، فيقال: مه يا محمد، فإنك لا تدري ما أحدثوا بعدك.

فصل

اتّصل | بنا الكلام إلى أنه هل يحسن غفران الكبائر [من] الكفر والفسق بالعقل أم لا من [٢٠٠ب] جهة العقل؟ فكان الشيخان يقولان بجوازه، وذكر الشيخ أبو القاسم أنه لا يجوز ذلك. والدليل على قول الشيخين أن ذلك خالص حقّ الله تعالى، فجاز إسقاطه كالذنوب. وجه قول أبي القاسم: هذا مما يتعلّق به حقّ الغير، فلا يجوز إسقاطه كسائر الحقوق المتعلّقة بالغير.

---

١ إنا نثبت] انْ أبثت ٣ تكون[2]] يكون ١١ فالجواب] والجواب | نحمل] + على (مشطوب) ١٣ يتوهّم] يتوهمه
١٥ فأقول] فاقوال ١٩ يقولان] + بقوله (مشطوب)

باب الاسماء والأحكام

اعلم أن الخلاف في هذه المسألة تارةً يقع في هذا المعنى وتارةً يقع في العبارة. أما الكلام في المعنى فإنه يقع مع الخوارج [الذين يقولون أن الفاسق كافر، ومع الحسن البصري وأصحابه] حيث قالوا أنه يكون منافقًا. وأما الكلام في العبارة فإنه يقع مع المرجئة، فإنهم يقولون: يجوز أن يقال له مؤمن، وعندنا لا يجوز.

أما الكلام مع الخوارج، فنقول: إن الله تعبدنا بإجراء أحكام مخصوصة من منع التناكح وأخذ الجزية، إن كانوا من أهل الكتاب، والدفن في مقابر المسلمين، وأجمعنا على أنه لا يجوز إجراء شيء من هذه الأحكام على الفاسق. فإن قيل: لا نسلم، بل عندنا يجوز القتل والسبي وما جرى هذا المجرى، قيل له: هذا لا يصحّ، لأن أمير المؤمنين عليه السلام كان يحارب أعداءه من معاوية وغيره ولم يحك عنه أنه أمر فيهم بهذه الأحكام، فلا يجوز إنكاره. فإن قيل: الخوارج حدثوا في أيام أمير المؤمنين عليه السلام وخالفوه في ذلك، فلم يكن ذلك إجماعًا، وإذ لم ينقرض عليه العصر، قيل له: هذا عندك، فأما عندنا فعل أمير المؤمنين عليه السلام حجة بنفسه ولا يشرط انقراض العصر في الإجماع عندنا.

دليل آخر، وهو أن القتل حرام قبيح في العقل، فلا يستباح إلّا بقيام دلالة قاطعة، ولا دليل عليه، فبقي على أصل الحظر.

وجه آخر، وهو أنه لو كفر العبد بما دون الشرك من المعاصي لجاز أن يقال بأن العبد يكفر بالصغيرة، وهذا يؤدّي إلى أن يكفّر الأنبياء عليهم السلام لما وجد منهم من الصغائر، وهذا خلاف يوجب الكفر على قائله.

واستدل الخوارج بقول الله تعالى ﴿وَمَن لَمْ يَحْكُم بِمَا أَنزَلَ اللّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ﴾[١٣٠]، | والفاسق لم يحكم بما أنزل الله سبحانه. والجواب أن هذه الآية وردت على سبب، وهو ما روي أنها نزلت في شأن اليهود، فيجب القصر عليهم. [٢٠١أ]

واحتجّوا أيضًا بقوله تعالى ﴿فَأَنذَرْتُكُم نَارًا تَلَظَّى لَا يَصْلَاهَا إِلَّا الْأَشْقَى الَّذِي كَذَّبَ وَتَوَلَّى﴾[١٣١] والجواب أن هذا أيضًا محمول على نار مخصوصة في بقعة مخصوصة، لأنه منكّر فيقتضي واحدًا.

---

[١٣٠] سورة المائدة (٥): ٤٤ | [١٣١] سورة الليل (٩٢): ١٤-١٦

واحتجّوا أيضًا بقوله تعالى ﴿وَهَلْ نُجَازِي إِلَّا الْكُفُورَ﴾[١٣٢] [...؟].

فصل

وأما الكلام على الحسن البصري وأصحابه، فهو أن المنافق اسم لمن يبطن الكفر ويظهر الإيمان، وهذا بخلافه، فلا يجوز إطلاق اسم النفاق عليه. فإن قيل: قال الله تعالى أن ﴿الْمُنَافِقِينَ هُمُ الْفَاسِقُونَ﴾[١٣٣]، والجواب: إن كلامنا في أن الفاسق ليس بمنافق، لا في أن المنافق فاسق، ونحن نقول أن المنافق فاسق. على أنا نقول أن المراد بالفاسق هاهنا هو الكافر، والآية عامة، فنحملها على الكافر، ويجوز أن يسمّى الكافر فاسقًا. فإن قيل: إذا عصى الله تعالى وداوم على ذلك وأصرّ عليه ولم يتب علمنا أنه لم يتيقن بالنار، فإن من يتيقنها لا يرتكب الكبيرة، كما لو كان ينظر إليها، فالجواب أنه إنما يرتكبها لأنه يرجو النجاة عنها إن كان مرجئًا، فيرجو الخروج عنها، وإن كان عدليًّا يرجو التوبة في الثاني، فلا يدلّ إقدامه عليها أنه كافر في الباطن.

فصل

واعلم أن كثيرًا من الزيدية ذهب إلى أن الفاسق كافر نعمة، لأنه كفر بنعمة الله تعالى حيث عصى الله تعالى.

قال القاضي: هذا صحيح إن أرادوا بذلك أنه قابل نعمة الله تعالى التي يجب أن يشكر عليها بالطاعة بالكفران والعصيان ولم يريدوا بذلك أنه يستحقّ عقاب الكفّار، لأنه إذا كان لله تعالى عليه نعم كثيرة حتى غمرته كثرة، ثم لم يطعه، بل قابلها بالكفر، إن جاز إطلاق هذا الاسم | عليه، فلا نسمّيه مسلمًا أيضًا، بل نقول أنه فاسق منزلة بين المنزلتين. وإنما قلنا [٢٠١ب] ذلك، لأن المؤمن في اللغة هو المصدّق، بدليل قوله تعالى ﴿وَمَا أَنتَ بِمُؤْمِنٍ لَنَا﴾[١٣٤] أي بمصدّق لنا، وفي الشرع عبارة عمّن لم يترك شيئًا من الواجبات، وهذا بخلافه، لأنه تركها.

٨ وداوم] ودوام | يتب] شت ٩ يرتكب] نتوكب | فالجواب] والجواب ١٣ الله] + علها (مشطوب) ١٦ يريدوا] يروو ١٧ بالكفر] الكفر ١٨ فلا] ولا

[١٣٢] سورة سبأ (٣٤): ١٧ | [١٣٣] سورة التوبة (٩): ٦٧ | [١٣٤] سورة يوسف (١٢): ١٧

فأما المؤمن المقيّد، فإنه يجوز أن يقال ذلك، لأنه مؤمن بأزليته على معنى أنه مصدّق به، كما قال الله سبحانه وتعالى ﴿يُؤْمِنُونَ بِالْجِبْتِ وَالطَّاغُوتِ﴾[١٣٥].

فإن قيل: أليس أطلق اسم المؤمن على الفاسق في قوله ﴿وَإِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا فَإِنْ بَغَتْ إِحْدَاهُمَا عَلَى الْأُخْرَى فَقَاتِلُوا الَّتِي تَبْغِي﴾[١٣٦] فأطلق اسم المؤمن على الباغي، قيل له: هذا على سبيل التقييد، لأنه أراد به قبل البغي. ألا ترى أنه يجوز أن يقال: لا تؤذِ المؤمن قبل الردّة، فإن ارتدّ فاقتله، فيطلق اسم المؤمن عليه قبل الارتداد، وكذلك هذا.

واعلم أن المؤمن والمسلم عبارتان عن معنًى واحد، بدليل قوله تعالى ﴿فَأَخْرَجْنَا مَنْ كَانَ فِيهَا مِنَ الْمُؤْمِنِينَ فَمَا وَجَدْنَا فِيهَا غَيْرَ بَيْتٍ مِنَ الْمُسْلِمِينَ﴾[١٣٧] فأطلق الاسمين جميعًا على شيء واحد.

وذكر في الكتاب أنه يقال للمرجئة: هل تقولون أن الفسق يحبط أعماله أم لا؟ فإن قالوا: نعم، قلنا: إذا أحبط عمله لم يبق مسلمًا ولا مؤمنًا، فإن هذه صفة مدح، فلا يجوز أن تطلق عليه. وإن قالوا: لم يحبط عمله وعباداته، قلنا: قد دللنا على بطلان هذا الكلام من قبل، وبالله التوفيق.

---

١ بأزليته] نازلته ٦ تؤذِ] تودي

---

[١٣٥] سورة النساء (٤): ٥١ | [١٣٦] سورة الحجرات (٤٩): ٩ | [١٣٧] سورة الذاريات (٥١): ٣٥-٣٦

باب في الآجال

اعلم أن الأجل عبارة عن الوقت، بدليل أنه يقال: هذا أجل موت فلان، أي وقت موته، وأجل حياته، أي وقت حياته، فتستعمل إحدى اللفظتين مكان الأخرى لاتّفاق فائدتهما. وإنما يجوز أن يقال للوقت: أجل، إذا كان مقدّرًا مضروبًا. ألا ترى أن أول الشهر لا يسمّى أجلًا إلّا إذا كان مضروبًا لقضاء دين أو لأمر| من الأمور، والوقت إنما يكون أجلًا إذا كان [٢٠٢أ] حادثًا أو في حكم الحادث، أما ما يكون حادثًا نحو قولهم: زيد يدرك السواد إذا طلعت الشمس، فالطلوع يكون حادثًا. وأما ما يجري مجرى الحادث، فنحو قول القائل: زيد يكرم عمرًا إذا رآه، فالرؤية لا تكون حادثة، لكنها تجري مجرى الحادث. فإن قيل: لِمَ لا يجوز أن يكون الأجل عبارة عن الوقت المنقضي؟ قلنا: قد بيّنّا أن الأجل حقيقة في الوقت، فلا يجوز إذا راح حقيقة فيه. فإن قيل: إذا كان الأجل عبارة عن الوقت الحادث أو ما يجري مجرى الحادث فلماذا قدروا الأجل بالليل والنهار؟ قلنا: لظهورهما. فإن قيل: إذا كان الوقت والموقّت حادثًا فلِمَ صار أحدهما بأن يكون وقتًا أولى من الآخر؟ قيل له: إذا كان أحدهما معلومًا للمخاطب والآخر لا يكون معلومًا فتوقيت ما لا يكون معلومًا بما هو معلوم عنده أولى من توقيت ما هو معلوم بما ليس بمعلوم. هذا هو الكلام من جهة العبارة.

فأما الكلام من جهة المعنى، فاعلم أن الرجل إذا قتل آخر فإنه يجوز أن يقال: إنه لو لم يقتله لبقي، ويجوز أن يقال: لو لم يقتله لمات، عندنا، وهو مذهب الشيخين رحمهما الله. وذهب البغداديون من أصحابنا إلى أنه كان يجب أن يعيش، وذهب بعضهم إلى أنه كان يجب أن يموت. وجه القول الأول أن الله تعالى هو الفاعل للموت والحياة، وهو مخيّر، إن شاء فعل في هذه الحالة، وإن شاء لم يفعل، فلا يجوز أن نقطع على أحدهما. وأيضًا، فإنه لو وجب موته لوجب إذا ذبح الواحد منا بهيمة الغير أن لا يضمن قيمتها ولا يستحقّ الاثم، لأنها كانت تموت. إلّا أن هذا ليس بقوي، لأنه يمكن أن يقال أن القصاص [يجب] لأنه إذا حل الضرر عليه تنقص بنيته.

---

٢ وقت] + فلان (مشطوب)   ٣ فتستعمل] فيستعمل   ٥ أجلًا[1]] اجدًا   ٨ عمرًا] عمرو | رآه] اراذه | تكون] يكون
٩ المنقضي] المنتطر   ١٦ يقتله[2]] نقل   ٢٠ لأنها ... ٢١ تموت] لانه كان موت   ٢١ بقوي] نقوا

[٢٠٢ب] واحتجّ مَن قال أنه كان يجب أن يعيش بأن قال: إنا لو جوّزنا | أن تموت ابتداءً الجماعة التي تموت بالغرق أو الهدم أو القتل لأدّى إلى نقض العادة، لأن العادة لم تجْرِ بأن مثل هؤلاء يموتون في ساعة واحدة في بلد واحدة. والجواب أنهم إن يموتوا بالوباء والصاعقة وغير ذلك يجوز. واحتجّ من يقول أنه كان يجب أن يموت بأنا لو جوّزنا أن يبقى لكان هذا الرجل قاطعًا عليه أجله، ولا يجوز أن يقدر أحدنا على قطع أجلٍ أعطاه الله تعالى. قيل له: الأجل في الحقيقة هو الوقت الذي علم الله تعالى أنه يموت عنده، فلا يجوز أن يقال بأنه قد قطع عليه أجله، فبطل القولان جميعًا.

باب الأرزاق

اعلم أن الكلام في الأرزاق يقع في مواضع، أحدها الكلام في مائية الأرزاق، والثاني أن الرزق من جهة الله تعالى، والثالث أنه يحسن من العبد طلب الرزق، والرابع أن طلب [الرزق] لا يؤدّي إلى ترك التوكّل، والخامس أن الرزق هل يجب على الله تعالى؟ والسادس بيان الوقت الذي يجب على الله تعالى أن يرزق فيه، والسابع أن الحرام لا يكون رزقًا.

أما الكلام في كيفية الرزق، فاعلم أن حقيقة الرزق هو كل ما ينتفع به المنتفع ولا يمنعه مانع عنه. ولا يجوز أن يقال أن الرزق عبارة عن الملك، فإن الله تعالى مالك لجميع الأشياء وليست هي برزق له، وكذلك البهيمة على ضدّه، لها رزق وليس لها ملك.

وأما الكلام في أن الرزق من جهة الله تعالى فالدليل على ذلك أن المعترضَين للرزق قد يحصل [لأحدهما ويمنع] للآخر، فدلّ على أن الرزق من جهة الله سبحانه، يوفّق أحدهما ويحرم الآخر لضرب من المصلحة.

وأما الدليل على أنه يحسن من العبد طلب الرزق قوله تعالى ﴿وَابْتَغُوا مِن فَضْلِ اللهِ﴾[١٣٨] مع قوله ﴿فَابْتَغُوا عِندَ اللهِ الرِّزْقَ﴾[١٣٩]، وهذه صيغة الأمر، فأدنى مراتبه أن يحمل على الجواز. ولأنه قد تقرّر في | العقول السليمة حسن اجتلاب المنافع، وابتغاء الرزق [٢٠٣أ] ليس بأكثر من جلب المنفعة.

فإن قيل: طلب الرزق يؤدّي إلى معاونة الظلمة، فإنهم يأخذون الخراج والأجعال العظيمة والمؤن الثقيلة ويصرفونها على الأجناد، ويسعون في الأرض فسادًا، والجواب أن أحدنا لا يقصد بطلب الرزق معاونتهم، وإنما يقصد به سدّ الجوع وردّ الحاجة، إلّا أنهم يأخذون من أيديهم قهرًا وقسرًا.

والدليل على أن طلب الرزق لا يؤدّي إلى ترك التوكّل أن التوكّل هو أن يطلب الرزق من الوجه الذي يباح له في الشريعة وأن لا يخرج لفقده إن لم ينل، وبهذا، الرجل إذا فعل على هذا الوجه ينبغي أن لا يكون تاركًا للتوكّل.

---

١٠ أن[1]] إضافة فوق السطر   ١٤ فَابْتَغُوا] وانتغوا | عِندَ] عبد   ١٨ ويصرفونها] وبعرفونها   ٢٢ لفقده] لعقده

[١٣٨]سورة الجمعة (٦٢): ١٠ | [١٣٩]سورة العنكبوت (٢٩): ١٧

أما الكلام في الرزق، هل يجب على الله تعالى؟ فاعلم أن الله تعالى إذا علم من حال العبد أن له في الرزق مصلحة ولطفًا في بعض التكليف، ولا مفسدة عليه في ذلك، فإنه يجب عليه أن يرزقه. وإذا علم أنه لا لطف له في الرزق، ولكنه ينتفع به ويستضرّ بتركه ولا مفسدة له في ذلك، فإنه لا يجب على الله تعالى أن يرزقه عند أصحابنا، وعند البغداديين يجب على الله تعالى أن يرزقه في هذه الحالة، وعندنا إذا لم يرزقه فإنه يعوّضه في الآخرة على ذلك. ولو علم أن في منع الرزق عن إنسان مصلحة لبعض المكلَّفين فإنه يجب عليه أن يمنع ويتضمّن العوض عليه.

وأما الكلام في أن الحرام لا يكون رزقًا، فالدليل على ذلك أن الحرام ما يحرم عليه الانتفاع به، ويجب على الإمام أن ينزعه من يده ويصرفه إلى بيت المال، فلو كان رزقًا لجاز له الانتفاع به ولم يجز للإمام أن ينزعه من يده. والدليل عليه قول الله تعالى ﴿وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ﴾[١٤٠] فمدحهم الله سبحانه وتعالى على ذلك، ومن تصدّق بالحرام يكون آثمًا موبخًا.

فصل

[٢٠٣ب] اعلم أن السعر عبارة عن القدر الذي يقع به التبايع | في الطعام، وليس بعبارة عن الدراهم والدنانير. والدليل على ذلك أنه يقال: ما سعر هذا الطعام؟ وإنما يعنى به القدر الذي به يقع التبايع في الطعام. والرخص عبارة عن تبايع الأشياء بأقلّ مما اعتيد بيعها في ذلك المكان، والغلاء عبارة عن بيع الأشياء بأكثر مما اعتيد بيعه في ذلك المكان، فهذا معنى السعر والغلاء والرخص.

واعلم أن الرخص قد يكون من جهة الله تعالى وقد يكون من جهة غيره، وكذلك الغلاء. أما ما يكون من جهة الله تعالى فنحو أن يقلّل الغلّات والأقوات ويكثر المحتاجين إليها. وأما الرخص، فنحو أن يكثر الغلة ويُقلّ المحتاجين إليها. فهذا ما يكون من جهة الله سبحانه. وأما ما يكون من جهة العباد، فنحو أن يحمل بعض الولاة الرعية على أن تبيعه الأشياء بقدر مخصوص أو يمنعهم عن بيع الأشياء ويحملهم على الاحتكار، فتغلو الأسعار في الأمصار.

٦ عليه] + الى ٧ العوض] العواض ٩ ويجب] ولم يجب، مع لم مشطوب ١٨ الغلاء] + اما ما يكون من جهة الله تعالى وقد يكون من جهة غيره فكذلك الغلا (مشطوب) ٢٢ فتغلو] فغلوا

[١٤٠] سورة البقرة (٢): ٣ وغيرها

باب القضاء والقدر

اعلم أن القضاء في كتاب الله سبحانه يقع على ثلاثة أوجه، أحدها بمعنى الخلق، كما قال تعالى ﴿فَقَضَاهُنَّ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ﴾[١٤١] معناه خلقهن، [والثاني] بمعنى الإيجاب والإلزام، كما قال سبحانه ﴿وَقَضَى رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ﴾[١٤٢]، ومعناه أوجب وحتم، وقد يكون بمعنى الإعلام كما قال ﴿وَقَضَيْنَا إِلَى بَنِي إِسْرَائِيلَ فِي الْكِتَابِ لَتُفْسِدُنَّ فِي الْأَرْضِ مَرَّتَيْنِ وَلَتَعْلُنَّ﴾[١٤٣]، أي أعلمناهم وأخبرناهم.

وأما معنى القدر، فعلى أوجه، قد يكون بمعنى الخلق، والخلق والتقدير هو الفعل الواقع من الغير لغرض صحيح، كما قال تعالى ﴿وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ فَقَدَّرَهُ تَقْدِيرًا﴾[١٤٤]، وقد يكون بمعنى البيان عن الشيء كما يقال: فلان يقدّر من هذا الثوب قميصًا. وقد يكون بمعنى الكتابة والإخبار، كما قال ﴿إِلَّا امْرَأَتَهُ قَدَّرْنَاهَا مِن الْغَابِرِينَ﴾[١٤٥]. وقال العجاج[١٤٦]:

وَاعْلَمْ بِأَنَّ ذا الجَلَالِ قَدْ قَدَرْ
في الصُّحُفِ الأُولَى الَّتِي كَانَ سَطَرْ
أَمْرَكَ هَذَا فاجْتَنِبْ مِنهُ البَتَرْ

فإن قيل: | إن الله تعالى لا يوصف بأنه قدّر فعله على الحقيقة، لأن هذا يستعمل في من يعقل ليستفيد العلم بما يقدّره، والله تعالى يعلم الأشياء قبل تقديرها، قيل له: ليس الأمر على ما ظننته، لأن هذا قد يقال وإن كان غرضه أن يفيد الغير علمًا لم يكن عالمًا به، كما أن أحدنا قد يقدّر الثوب ليري غيره أنه يمكن أن يخاط منه قميص وإن كان هو عالمًا، فكذلك [هنا]. فإذا سأل السائل فقال: هل تقولون أن أفعال العباد بقضاء الله وقدره؟ [قيل له]: لم يجز أن يطلق ذلك فيقال: إن أفعال العباد بقضاء الله وقدره، لأن ذلك يوهم الخطأ ويوهم موافقة المجبرة. وإنما يجب أن يقسم الكلام على السائل فيقال: إن أردت بذلك أن الله تعالى [٢٠٤أ]

٥ مَرَّتَيْنِ] إضافة فوق السطر ٨ وَخَلَقَ] + الله (مشطوب) ٩ بمعنى البيان] معنى لبيان ١٥ يعقل] نفعل ١٦ كان] + قد ١٧ الثوب] الثواب | عالمًا] عالم

[١٤١]سورة فصلت (٤١): ١٢ | [١٤٢]سورة الإسراء (١٧): ٢٣ | [١٤٣]سورة الإسراء (١٧): ٤ | [١٤٤]سورة الفرقان (٢٥): ٢ | [١٤٥]سورة النمل (٢٧): ٥٧ | [١٤٦]راجع ديوان العجّاج، دمشق ١٩٧١، ص ١٩

خلق أفعال العباد فلا نقول ذلك ولا نستجيزه، فلو كان كذلك لبطل الثواب والعقاب وسقط المدح والذم والأمر والنهي، وبطلت بعثة الرسل وإنزال الكتب، ثم كان يلزمنا أن نرضى بقضاء الله تعالى، لأنه روي عن النبيّ صلى الله عليه وآله أنه حكى عن الله أنه قال: مَن لم يَرْضَ بقضائي، ولم يصبر على بلائي، ولم يشكر على نعمائي، فليتخذ ربًّا سواي. وإذا وجب الرضا بسائر أفعال العباد، وفي أفعالهم ما هو كفر، فكان يتضمّن ذلك الرضا بالكفر والقبائح.

وإن أردت [بقولك] أن الله تعالى قضى أفعال العباد أنه أوجبها وألزمها وحتمها، فلا يجوز أن يقال ذلك في كل أفعال العباد، فإن الله تعالى لا يجوز أن يُلزم المباح والمندوب، وفي أفعالهم المباح والمندوب. وإن أردت بذلك أنه أعلم ملائكته عليهم السلام أن العباد يفعلون هذه الأفعال فهذا جائز، وكذلك نقول. وكذلك في التقدير، إن أردت بقولك أن الله تعالى قدّر أعمال العباد أنه خلقها، فلا يجوز ذلك. وإن أردت أنه أخبر ملائكته عليهم السلام عن أفعال العباد فإنه يجوز ذلك. إلّا أنه لا يجوز لنا إطلاق هذه اللفظة، | فلا نقول: إن أفعالنا [٢٠٤ب] بتقدير الله تعالى، على هذا المعنى، وإن حسن من الله تعالى إطلاقه، لأن الدلالة قد دلّت على حكمة الله تعالى، فيُعلم بتلك الدلالة أنه لا يريد بذلك إلّا الصواب، ولم يثبت ذلك فينا. وهذا كما حسن من الله تعالى أن يطلق فيقول ﴿وَجَاءَ رَبُّكَ﴾[١٤٧]، ولا يجوز لنا أن نطلق ذلك فنقول: جاء الله، ونريد به ملكًا من ملائكته عليهم السلام، لعدم حكمة أحدنا.

واعلم أن هذا الباب كان يجب أن يكون بجنب باب خلق الأفعال، غير أنه في أصل النسخة كان مكتوبًا هاهنا، فكتبناه كذلك.

تم الكتاب، وبالله التوفيق وعليه أتوكل وبه أستعين، والحمد لله شكرًا على نواله، وصلى الله على محمد وآله وسلم.

*****

١ أفعال] إضافة فوق السطر ٤ يَرْضَ] يرضى ٥ أفعالهم] + وهي افعالهم ١٨ كان مكتوبًا] كانت مكتوبة

[١٤٧] سورة الفجر (٨٩): ٢٢

فهرس أسماء الرجال والنساء والأعلام

فهرس أسماء الفرق والطوائف والجماعات

فهرس أسماء الكتب والدواوين الشعريّة

فهرس أسماء البلدان والأمكنة

فهرس الآيات القرآنيّة